ساعدت جامعة بغداد على نشر هذا الكتاب

الفلسفة في الإسلام

دراسة ونقد

تأليف

الدكتور عرفان عبد الحميد

دار التربية

للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

الشكوك هي الموصلة الى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال !

الامام الغزالي

« ميزان العمل »

الإهداء

الى روح والدي ، تحية اجلال واكبار .

المقدمة

رغم ظهور عدد من الدراسات العلمية الموزونة عن الفكر الفلسفي في الاسلام ، فان المجال لا يزال يتسع للرأي والاجتهاد والنقد ، فثمة جوانب عديدة ، ومشاكل مستعصية ، بحاجة الى مزيد من البحث والاختبار •

والصفحات التالية محاولة متواضعة تستهدف لتحقيق غرضين : أولهما ، النظر بحذر وروية الى الاحكام المبتسرة والسطحية التي انزلق اليها بعض الباحثين من اصحاب المناهج التاريخية ممن كان همهم تلمس الاشباه والنظائر الخارجية والسطحية بين الدوائر الفكرية المختلفة والخروج من ذلك الى القول بالتأثر ، وهو منهج رغم ما فيه من جدية ، ينطوي على مصادرة وافراط وغلو في التعميم ، كما أن اصحابه ـ لسبب أو آخر ـ كانوا ينطلقون من اولية مسلمة عندهم هي : انكار قدرة العقل العربي الاسلامي واستقلاله بالانتاج العقلي ، وينتهون الى تعميم مفاده : ان كل قضية فكرية في الاسلام أثر ونتيجة لجانب او آخر من جوانب الفكر الاجنبي ، وان الفكر العربي الاسلامي

لم يكن سوى استعارة خارجية صرفة خالية من كل ابداع . لقد فات هؤلاء ان الفكر الانساني في محاولته الوصول الى الحقيقة وتصوره للوجود ، لا يخضع لقانون العلة والمعلول خضوع المادة الجامدة ، فلا يكفي ظهور فكرة من الافكار في فلسفة ما ، ثم ظهور نفس الفكرة او ما يماثلها في فلسفة اخرى ، للحكم بان الثانية متأثرة بالاولى ، الا اذا وجدت دلائل وقرائن مستمدة من الصلة التأريخية بين الفلسفتين ، وهذا أمر لا تسمح المناهج الظاهرية بطبيعتها من التأكد منه ، هذا اضافة الى أن مؤرخي الحضارات بدأوا يعترفون بامكان قيام أفكار متشابهة في دوائر فكرية متباينة باستقلال عن بعضها البعض وذلك تبعا لنظريتهم المعروفة بالنشوء والارتقاء المتشابه :

The theory of Convergent Evolution

وثانيهما : تسليط الضوء على بعض الجوانب التي لم يدركها الباحثون من قبل ، فلم يتوافروا على دراستها ، والتأكيد على ان دائرة الفكر الفلسفي في الاسلام ، رغم غربتها النسبية عن حقائق الاسلام وجوهره ، ورغم اتساعها وهضمها وتمثلها لعناصر من الثقافات الاجنبية ، فانها ظلت — على الدوام — متصلة بحقائق الاسلام الاساسية بوشائج القربى ومحاولات التوفيق بين الاصول الذاتية فيها والعناصر المستوردة، وهذه تؤكد الحقيقة السابقة وتثبت خطأ تفسير ظواهر الحياة العقلية والروحية في الاسلام ، جملة وتفصيلا ، في ضوء المؤثرات الاجنبية وحدها ، واغفال العوامل الداخلية الذاتية ، التي كانت السبب الاول والمباشر في خلق حركة الفكر القوية والجادة في الاسلام .

ان دائرة الفكر الفلسفي في الاسلام ، بحر عميق الغور ، مترامي

الاطراف ، صعب الارتياد على غير أهله وأبناء لغته ، وما كتب ونشر وحقق ، لا يعدو ان يكون عرضا لجوانب معينة منه ، ومن ثم فان الباحث المنصف ، يرى نفسه اليوم في موقف علمي من مسلماته الاحتراس من تقرير الاحكام النهائية والمطلقة ، وضرورة تجاوز دعوى غلاة المستشرقين ممن زعموا ان بحوثهم قد أربت على الكمال ، فدققت كل قضية من قضايا الفكر في الاسلام، وأحاطت بجميع مشاكله ومسائله، وتعرفت على مشاهيره وأعلامه ، ومن ثم فقد صار لها الحق في اصدار الاحكام النهائية وتثبيت المقاييس الجامدة . اننا ننظر اليوم الى كل دعوة من هذا القبيل على اساس انها صيحة استعلاء وكبرياء على التحقيق العلمي الذي لا تعرف مسيرته الوقوف ، بل نعترف مسبقا بأننا في موقف لا يمكن معه الاحاطة الشاملة وتقرير الاحكام النهائية ، فمعرفتنا بأصول التراث العربي الاسلامي ، لم تصل بعد الى درجة من النضج تسمح بكتابة تاريخ نهائي ، وهي لا زالت تنتظر من يتصدى لنشرها نشرا علميا ويدرسها دراسة تحليلية متقنة ويعلق عليها .

وختاما ، اود ان اتقدم بجزيل الشكر والامتنان لزميلي الدكتور جعفر آل ياسين ، رئيس قسم الفلسفة بكلية الاداب ، على ما تفضل به من توجيه ونقد وقراءة لمسودة الكتاب ، كما واشكر جامعة بغداد لتفضلها بتعضيد نشره ، والله اسأل ان يسدد خطانا ويوفقنا لخدمة تراثنا ، وهو من وراء القصد .

الدكتور
عرفان عبد الحميد
بغداد ــ مدينة اليرموك

القسم الأول

مقدمات عامة

الفَصل الأول

الاصالة في الفكر الفلسفي في الاسلام

اختلف مؤرخو الفكر الفلسفي ــ قديما وحديثا ــ في تقييم أصالة الفكر الفلسفي في الاسلام وتقدير عناصر الابداع والابتكار فيه . فيرى بعضهم أن هذا الفكر مجرد عن كل مزايا التفكير الفلسفي ، فليس عند العرب كأمة ، وعند المسلمين كملّة ، مذهب فلسفي محكم البنيان ، او نظرة عقلية مجردة شاملة للكون والانسان والحياة ، وان ما عرف عنهم من فكر لا يقوى ان يقدم في صورة مذهب فلسفي متماسك بل هو « اقرب الى فلتات الطبع ، وخطرات الفكر ، والغالب عليهم الفطرة والطبع »(١) ، وهكذا ، فافكارهم مجزأة مشتتة لا يجمعها رباط ، ولا يسري في حناياها معاني التآليف والتنسيق والانسجام . قال القاضي صاعد الاندلسي المتوفي سنة ٤٦٢ هـ : « واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به ، الا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، وأبا محمد الحسن الهمداني »(٢) .

١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٥٧/٢ .

٢) صاعد الاندلسي : طبقات الامم ، مطبعة دار السعادة ، مصر ، ص. ٧٠ .

وابن خلدون الذي يقرر في المقدمة : « بان العلوم العقلية هي طبيعة للانسان من حيث انه ذو فكر ، فهي غير مختصة بملة ، بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الانساني مذ كان عمران الخليقة ، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة » ، ويرى « أن أكثر من عنى بها من الاجيال هم الامتان العظيمتان في الدولة قبل الاسلام هما فارس والروم، فكانت اسواق العلوم نافقة لديهم ... فكانت لهذه العلوم بحور زاخرة في افاقهم وامصارهم »(٣) ، اما بالنسبة للعرب فيذكر « ان ابتداء امرهم كان بالسذاجة والغفلة عن الصنائع » وهو اذ يعلل ذلك يقول : « انهم بطبيعة التوحش الذي فيهم ، اهل انتهاب وعبث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون الى منتجعهم بالقفر ... انهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقا وجبلة ... فغاية الاحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب ، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له »(٤) .

وهذه الدعوة في انكار معاني التفلسف عند العرب ، اتخذت قديما على أيدي الشعوبية صورا من الانكار المحض لكل سمات التحضر والتقدم الفكري عند العرب فكانوا يزعمون « انه لم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها ، ويقمع ظالمها وينهي سفيهها ، ولا كان

---

٣) ابن خلدون : المقدمة ، الفصل : ١٣ ، العلوم العقلية واصنافها ، ص : ٤٧٩ (طبعة اوفست ـ مكتبة المثنى ـ بغداد) .

٤) المصدر السابق ، الفصل ، ٢٥ ، ص ٢٦٢ .

لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة »(٥) .

والدعوة ذاتها وجد من يروج لها ويدعو اليها من المعاصرين ، فيقول المرحوم أحمد امين : « العربي لم ينظر الى العالم نظرة عامة شاملة كما فعل اليوناني مثلا . لقد ألقى اليوناني — أول ما تفلسف — نظرة عامة على العالم فسأل نفسه : كيف يبرز هذا العالم الى الوجود ؟ اني أرى هذا العالم جم التغير كثير التقلب ، أفليس وراء هذه التغييرات أساس واحد ثابت ؟ واذا كان فما هو ؟ الماء أم الهواء أم النار ؟ وأرى العالم كله كالشيء الواحد يتصل بعضه ببعض ، وهو خاضع لقوانين ثابتة فما هذا النظام ، وكيف نشأ ومم وجد ؟ هذه الاسئلة وامثالها وجهها اليوناني الى نفسه فكانت أساس فلسفته ومبناها كلها النظرة الشاملة . اما العربي فلم يتجه نظره هذا الاتجاه ، ولا بعد الاسلام ، بل كان يطوف فيما حوله ، فاذا رأى منظرا أعجبه تحرك له وجاش صدره بالبيت او الابيات من الشعر أو الحكمة او المثل ... اما النظرة الشاملة والتحليل الدقيق لاسسه وعوارضه ، فذلك ما لا يتفق والعقل العربي »(٦) . ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي : « الفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية ، ولهذا لم يقدر لهذه الروح ان تنتج فلسفة ، بل ولم تستطع ان تفهم روح الفلسفة اليونانية وان تنفذ الى لبابها وانما هي تعلقت بظواهرها ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة روح

---

٥) انظر في آراء الشعوبية والرد عليها عند ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ٨٦/٢ ، الجاحظ : البيان والتبيين ٣ — ١٢٤/٥ .

٦) احمد امين : « فجر الاسلام » ، الطبعة السادسة ، ص ٤١—٤٢ .

فلسفية بالمعنى الصحيح »(٧).

وهذا الانكار لمعاني التفلسف والتجريد والنظرة الشاملة العامة عند العرب المسلمين اقام صرحه في القرن الماضي وأوائل هذا القرن جماعة من غلاة المستشرقين بدافع من العصبية للجنس والدين ، فجعلوا من هذه الافكار دعوى عامة تعتمد على النظرية العرقية التي صارت لا تعترف باستقلال العقل العربي بالانتاج العقلي وتنظر الى الحضارة الاسلامية كما يقول الاستاذ الدكتور علي سامي النشار بانها : « حضارة متقبلة لا منتجة آخذة لا معطية ، مقلدة لا مجتهدة ، لا ابتداع ولا خلق بل نقلت اليها الحضارة اليونانية أو التراث اليوناني فأخذت منه ما أخذت وشوهت ما شوهت ، ولكن لا خلق جديدا ولا أبدع اصيلا »(٨) .

وهكذا يذهب كل من ارنست رينان ، وكرستيان لاسن ، وكوتيه الى تفسير الامر على اساس عرقي قائم على تقسيم البشر الى ساميين وآريين « فالعرب جنس سامي فطروا على غزيرة التوحيد والبساطة ، والعقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض او مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق . واما العقل الآري فهو على

---

٧) الدكتور عبد الرحمن بدوي : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، مجموعة مقالات لكبار المستشرقين ، المقدمة .

٨) النشار ، الدكتور علي سامي : « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ـ المقدمة ـ ، انظر ايضا : الدكتور محمد البهي : « الجانب الالي في التفكير الاسلامي » ، ص ١٥ .

العكس من ذلك يؤلف بين الاشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحدا منها الى غيره الا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج »(٩) • ويقول شمويلدرز : « انا لا نستطيع ان نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن فلسفة يونانية والمانية ، ومهما ذكرنا هذه العبارة فانا لا نريد شيئا غير الفلسفة اليونانية كما فهمها

---

٩) انظر : الدكتور ابراهيم بيومي مدكور : « في الفلسفة الاسلامية » ، ص ٢٦٣ . (فكرة تقسيم الناس الى ساميين وآريين ، هي من صنع علماء تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر ، ففي منتصف القرن التاسع عشر الف الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان المتوفي سنة ١٨٩٢ كتابه المشهور « تاريخ اللغات السامية » اكد فيه أن الساميين جنس بشري متميز ، ينحدر من أصل مشترك واحد وانه اقل مستوى من الجنس الآري في العقلية والتفكير وانهم يتميزون بتشابه لغاتهم وتركيب عقليتهم التي تتأثر بالغيبيات ، والنظرة الجزئية للاشياء ، والبساطة في التفكير ، مع الميل الى التوحيد ، وقد أكد ان هذه المظاهر العقلية المشتركة وليدة عوامل رسية ، وايده فيما ذهب اليه بعض العلماء منهم كرستيان لاسن وكوتيه وغيرهم . اما العنصر الآري ، فمن وجهة نظر القائلين بهذه النظرية ــ هو الاصل لشعوب اوربا ، وانه كان يسكن بلاد الافغان وما اليها ثم انحر حوالي ٢٠٠٠ ق.م. الى الشمال الغربي من الهند ، ومعه دين جديد من اديان الشرك هي ديانة الفيدبين ، وله كتاب مقدس هو مجموعة مزامير موجهة الى الالهة تسمى « الفيدا » ، وهو اليوم دين البراهمة ودين الهندوسيين ولم يدخله الا تغيير يسير ، وقد حمل هؤلاء على زعمهم ما وجدوا من تشابه بين اللغة السنسكريتية ، التي هي لغة الفيدا واللغات الاوربية ، وعلى كل حال فقد اعتقدوا بوجود شعب آري ، هو الاصل للشعوب الاوربية وبعض الشعوب الاسيوية ، وانه يتميز في عقليته : بالميل الفطري الى التعدد وانسجام التأليف ، والقدرة على التحليل والتركيب والربط وغير ذلك مما هو من خصائص العقلية الفلسفية) .

العرب »(١٠) . ويقول رينان « ليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا ان نطالبه بدروس في الفلسفة ، ومن غرائب النصيب الا ينتج هذا العرق ، الذي استطاع ان يطبع على بدائعه الدينية ، اسمى سمات القوة ، اقل ما يكون من بواكير خاصة في حقل الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية »(١١) . ويقول في مكان آخر « ان من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ فلسفة عربية ، مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات ، فكل ما في الامر انها مكتوبة بلغة عربية »(١٢) . ويقول دي بوير الهولندي : « ظلت الفلسفة العربية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس الصرف مما ترجم من كتب الاغريق ، ومجرى تاريخها ادنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكارا ، ولم تتميز تمييزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا باتتاج

١٠) شمويلدرز : « المذاهب الفلسفية عند العرب » (نقلا عن مذكور : ص ٢٦٣) .

١١) رينان : « تاريخ اللغات السامية » . ص ١٥ .

١٢) رينان : « ابن رشد والرشدية » ـ الترجمة العربية الطبعة الثانية ، ص ١١ . (تراجع رينان عن هذه الدعوة في التنبيه الذي اضافه للطبعة الثانية من كتابه فيقول : « ومن الحق البالغ ان يقال من جهة اخرى ان الفلسفة العربية حين اتساعها على اساس نقلي ، انتهت في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر على الخصوص الى ابداع حقيقي ، وهنا اجدني مستعدا للتسليم في امور ، اي انني ، عندما عدت الى تتبع آثار هذه الحركة العلمية الجميلة بعد فترة عشر سنين ، وجدت ان المقام الذي جعلت لها دون ما تستحق » ، المصدر نفسه ، ص ١٠ـ١١) .

مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق ان نسجلها لها ... ونكاد لا نستطيع أن نقول ان هناك فلسفة اسلاميـــة بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة » ، وهو اذ يردد اقوال رينان ، ومشايعيه يستطرد فيقول : « واذا وجدنا العرب يصلون بين الاشياء المتعددة برباط منطقي او قائم على الاعتبار لخصائص الاشياء لا حين يحصونها احصاء ، او يجمعون بينها على غير نظـــام ، فالـــراجح انهم في كل ذلك متـــأثرون باليونان »(١٣) .

وتجاه هذه الدعوة القائمة على انكار استقـــلال العقل العـــربي بالانتاج العقلي ، فقد حاول نفر من المنصفين من المستشرقين ردهـــا ، وبيان ان الفكر الاسلامي لا يخلو من عناصر الابتكار والاصـــالة . ويقول الاستاذ « دوجا » في معرض رده على رينان وجوتيه : « عنـــد هذين العالمين ليست الفلسفة العربية الا تقليدا صرفا للفلسفة اليونانية ، ولم يكن لها أي انتاج خاص ، وهذه احكام تذهب في البت الى حـــد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة ، وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات ارسطو ، وما اسوق الا شاهدا واحدا : فهل يظن ان عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا ؟ وانه لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والاشعرية ليست ثمارا بديعة انتجها الجنس العربي »(١٤) .

---

١٣) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، الترجمة العربية ، ص : ٣٤ .

١٤) دوجا : « تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين » ، باريس ١٨٨٩ ، ص : ١٦ (نقلا عن : مصطفى عبد الرازق ، ص : ١٣ .

وفي الحقيقة فان هذه الاحكام التعسفية التي صدرت عن طائفة من الباحثين الغربيين يرجع الى جملة اسباب منها : ــ

اولا :

ان البعض من هــؤلاء ليسوا فلاسفــة بالمعنى الــدقيق ، بل هم مؤرخة للفكر الفلسفي ومن ثمة فانه من المحتمل ان يفوتهم تقدير الكثير من عناصر الابتكار والاصالة التي تميز الفكر الاسلامي ، او ان البعض من هؤلاء فلاسفة حقا ، امثال برتراند راسل ، يتذوقون الفلسفة ومن السهل عليهم الوقوف على الجوانب الاصيلة في أي فكر يؤرخون له ، وتقدير عناصر الابداع فيه الا انهم غرباء عن التراث الاسلامي ، فلم يدرسوه دراسة المختص ليقفوا على اصوله وجذوره البعيــدة ، ولم يفقهوا اللغة العربية ليدركوا المعاني الباطنية للنصوص الفلسفية(١٥) •

---

١٥) انظر مثلا الحكم الذي يسوقه برتراند رسل في كتابه : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الطبعة الثامنة ، ص ٤٢٠ ، حيث يقــول : (ليس للفلسفة العربية شأن يذكر كفكر اصيل ، فرجالها من أمثال : ابن سينا وابن رشد ليسوا الا شراحا في جوهرهم . ومن الممكن القول عموما بأن الآراء الفلسفية عند العرب ذات الصبغة لعلمية مصدرها ارسطو . امــا مباحثهم في المنطق وما وراء الطبيعة ، فمصدرها الافلاطونية الحديثة . وفي الطب اقتبسوا معارفهم عن جالينوس ، وفي الرياضيات والفلك من مصادر يونانية وهندية ، وفي دائرة التجربة الدينية ذات الصبغة الصوفية، تظهر في مباحثهم اثر عقائد الفرس القديمة بوضوح) . ويقول كولدتسيهر: (العقيدة والشريعة في الاسلام ، ط : ٢ ص ١٠) « ان نمو الاسلام مصطبغ نوعا بالافكار والآراء الفلسفية ، ونظامه الفقهي الدقيق يشعر بأثر القانون الروماني ، ونظامه السياسي كما تكون في عصر الخلفاء العباسيين يدل على عمل الافكار والنظريات السياسية الفارسية ، وتصرفه ليس الا تمثلا لتيارات الآراء الهندية والافلاطونية الجديدة الفلسفية » ، ويقول كارل

ثانيا :

ان بعض هـؤلاء البـاحثين ، نظـر الى الفكـر الاسلامي من خلال نظرية العرق والتعصب الديني التي سادت اوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فدرسوا الفلسفة الاسلامية باعتبارهـا انتاجـا عربيا صرفا والعرب عندهم عنصر سامي ، والساميون جنس من البشر لا يقوى على التفلسف ، لانه فطر على البساطة والميـل الى الفصـل والتجزئة ، والنظرة التي أساسها المباعدة والتفريق ، لا الربط والجمـع بين الاشياء . وقد فات هؤلاء ان الفكر الاسلامي انتـاج عقلي ضخم اشتركت في بنائه وتطويره وانمائه عناصر شتى من العـرب والفـرس والروم والهنود والبربر والاتراك ، فالنظرة السائدة اليوم في دراسـة الفكر الفلسفي في الاسلام ، هي وجوب البحث عن « فكر اسلامي »

بيكر : (انظر مقالته : « تراث الاوائل في الشرق والغرب » ضمن كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ١٤ وما بعدها) ، « لما كان قد نظر الى الاسلام باعتباره شيئا جديدا كل الجدة ، واعتبر من جهة اخرى ان الدين والحضارة شيء واحد ، فقد نشأت **اسطورة حضارة العرب** ، تلك الاسطورة التي القت غشاء على عيون المؤرخين ، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهي : ان الحضارة القديمة قد استمر حاملوها هم حاملوها الاصليون، واستمر مسرحا هو مسرحها » . وعن تأثير القانون الروماني في الفقه الاسلامي يشتط فيزعم : « كان الغرب قد اصبح قبل الاسلام مهبط الحضـارة القديمة الحقيقي ، وكانت الامبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها ، قد انشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في انحاء عدة . ثم ان القانون الروماني رتب ونظم قبل قيام النبي (ص) بدعوته بزمن قليل واثره من بعد في الشريعة الاسلامية واضح في كل مسألة ، حتى انه يكاد يكون لكل مبدأ من مبادئها مايقابله في الفقه الروماني .

بالمعنى الاصطلاحي الحضاري ، لا عن « فكر عربي » بالمفهوم القومي العنصري .

ثالثا :

لقد نظر بعض هؤلاء الباحثين الى الفلسفة بالمعنى الضيق وفهموها انتاجا عقليا ذاتيا مستقلا ، يظهر في صورة مذهب فكري متآلف منسجم ونظرة كلية شاملة ، اما الاساس اليوم في تحديد الفكر الفلسفي فقد اتسع مدلوله ، وصار يشمل الحياة العقلية والروحية ، بل وكل جهد عقلي يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة وفق منهج صحيح قوامه الاستقصاء والتحري والنقد والنظر . يقول الاستاذ ريتشارد فالتزر : « الحق اننا كلما ازددنا معرفة بتاريخ البشر ازددنا ادراكا بانه لا يوجد خلق ذاتي في التاريخ ، وانما هو عطاء شكال جديدة لمواد كانت موجودة من قبل . والفلسفة الاسلامية مثال ممتع لهذه العملية التي يقوم عليها استمرار الحضارة البشرية »(١٦) .

المنهج الجديد لدراسة الفكر الفلسفي في الاسلام :

لقد انتهت الجهود الممتازة التي بذلها اشياع المدرسة الفلسفية الاسلامية الحديثة وكذلك بعض المستشرقين المعاصرين بوضع خطوط عامة لدراسة الفكر الفلسفي في الاسلام تمثل في مجموعها المنهج الجديد المعتبر ، وأوضح معالم هذا المنهج واصوله :

---

١٦) فالدسوا ريتشارد : «الفلسفة الاسلامية ومركزها في الفكر الانساني » ، ترجمة محمد توفيق حسين ، ص : ٣٤ .

أ ــ يكاد ان يكون من الحقائق المسلم بها اليوم بين المشتغلين بالفكر الاسلامي القول بان معرفتنا الحالية بهذا الفكر لا تزال ناقصة مبتورة ، لذا فان الوقت لم يحن بعد ــ كما يقول الاستاذ فالتــزر : « لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الاسلامية فلم تصل معرفتنا بهذه الفلسفة درجة من النضج والاحاطة تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة، فهنالك حقائق عديدة ما زالت مجهولة وهناك مؤلفات عديدة اهملت قرونا ولم ينتبه لها الباحثون الا حديثا فأخذوا يدرسونها وينشرونها شيئا فشيئا ، ولم يتفق الباحثون على أحسن الطرق لدراسة هذا الموضوع »(١٧) .

ب ــ لقد تلاشى القول بأن الفلسفة الاسلامية ليست الا صورة مشوهة من مذهب ارسطو ومفسريه ، أو كاد ان يتلاشى واصبح في حكم المسلم ــ كما يقول الاستاذ الاكبر المرحوم مصطفى عبد الرزاق : « بأن للفلسفة الاسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب ارسطو ومفسريه . فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب ارسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية ... ثم ان فيها ثمرات من عبقريات اهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على اساس من مذهب ارسطو مع تلافي ما في هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب اخرى بالتخريج والابتكار ، وظهرت ايضا في ابحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة »(١٨) . ويقول ولف : « انه من الخطأ أن يظن ان

---

١٧) المصدر السابق ، ص : ١٠ .

١٨) عبد الرزاق (الشيخ مصطفى) : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص : ٢٥ .

الفلسفة العربية هي نسخة منقولة عن مذاهب المشائية» ثم يقول «وبهذه المثابة انتهى العرب الى نسق فلسفي فريد في بابه يوفق بين مقالات متخالفة »(١٩) .

والى هذا الرأي ذهب الاستاذ كاردفو في كتابه المشهور « ابن سينا » فقرر « ان في الفلسفة الاسلامية عناصر افلاطونية وانها تنحو منحى التوفيق والاختيار ، فتوفق بين افلاطون وارسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الاسكندرية »(٢٠) .

ويقول الاستاذ فالتزر : « يرجع الفلاسفة العرب جميعا الى اصول ثقافية واحدة ، لم تكن افلاطونية خالصة ، ولا ارسطوطاليسية خالصة ، وانما هي مزيج من هذه وتلك ، وتختلف حظوظ الفلاسفة العرب من هذا المزيج بحسب اختلاف امزجتهم وتنوع ميولهم الشخصية ، فمنهم من أخذ من أفلاطون اكثر مما أخذ من ارسطو ، ومنهم من اعتمد على ارسطو اكثر من اعتماده على افلاطون »(٢١). ويقول الاستاذ الدكتور علي سامي النشار : « لقد اتضح لنا أن هناك تيارا افلاطونيا واضحا في المدرسة الفلسفية الاسلامية ، وان هذا لتيار يعادل تماما في قوته لتيار الارسطاليسي المشائي . واتضح هذا عند جماعة من الفلاسفة

---

١٩) وولف : « تاريخ الفلسفة الوسيطة » ، ص : ٢٠٨ (عن مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص : ٢٥) .

٢٠) كارادفو : « ابن سينا » ، ص : ٨٧ ، ترجمة عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .

٢١) فالتزر : المصدر نفسه . ص : ٢٧ .

المتقدمين ومن الملاحظ ان الكندي والفارابي ، هاجما هـذا التيـار ، واستمر هو قويا فيما بعد أو بمعنى أدق ، هناك مدرسـة افلاطونيـة واضحة في الفكر الاسلامي »(٢٢) .

وهكذا نجد ان المعاصرين اعترفوا رويدا رويدا بالطابع الخـاص المميز للفلسفة في الاسلام واعتبروا التسوية بينها وبين اتجاه او آخر من اتجاهات الفكر القديم ، مسألة تنم عن قلة خبرة وتدل على التبسيط الذي هو مدعاة للتشويه والخلط ، يقول الدكتور مدكـور : « ان الفلسفة الاسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة ، أخص خصائصها التوفيق والاختيار توفق بين النقل والعقـل ، وتواخي بـين الـدين والفلسفة ، ذلك لأن فلاسفة الاسلام يرون انه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتى وبوسائل متعددة ، فيقودنا اليها المنطق والبرهان ، كما يهدينا نحوها الوحي والالهام »(٢٣) .

جـ ـ لقد تلاشى القول بان الاسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى(٢٤) . بل وجد من يقول قولة الاستاذ بكافيه : « اذا قارنا بين المؤلفات التي

---

٢٢) النشار (الدكتور علي سامي) : « الاصول الافلاطونية ، فيدون في العالي الاسلامي » ، ص : ٢٧٢ .

٢٣) الدكتور ابراهيم بيومي مدكور : « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ١٩٠ .

٢٤) سنتناول في الفصل الثالث ، بيان اثر القرآن الكريم في اثارة النزعة العقلية في الاسلام وانمائها وتطويرها .

قرأها المسيحيون الغربيون والمؤلفات التي كانت في متناول العرب عرفنا ان هؤلاء ينبغي ان يكونوا أدنى الى الابتداع ، فقد تميزوا بفضل معارفهم التي نسقوها ، فكانوا في القرن الثالث عشر اساتذة اولئك ، عاونوا على تأسيس الفلسفة الكاثوليكية والكلام الكاثوليكي بما نقلوا من القدماء ، وبما ولدته افكارهم »(٢٥) .

د ــ اصبح مصطلح « الفلسفة الاسلامية » شاملا لما يسمى « فلسفة » أو حكمة ولمباحث « علم الكلام » ، ولقد اشتد الميل الى اعتبار « التصوف » من شعب هذه الفلسفة ، وترمي الجهود القوية التي يبذلها اتباع المدرسة الاسلامية الحديثة الى اعتبار « علم اصول الفقه » من المباحث الفلسفية ، فهذا العلم ــ كما يقول الاستاذ عبد الرازق ــ « ليس ضعيف الصلة بالفلسفة »(٢٦) .

ويرى كل من رينان ، وهاربروكر ، وريتر : « بأن الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام يجب ان تلتمس في مذاهب فرق المتكلمين » . ومن رأي الدكتور ابراهيم مدكور بأن من الواجب ضم علم الكلام واصول الفقه الى دائرة مباحث الفكر الفلسفي في الاسلام

---

٢٥) بكافيه : « تخطيط عام مقارن لفلسفة القرون الوسطى » ، ص : ١٦٠ .

٢٦) المصدر نفسه ، ص : ٢٧ . وبخصوص مدلول « الفلسفة الاسلامية » ، انظر : الدكتور ابراهيم مدكور في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق ، ص : ١٧ ، الدكتور احمد فؤاد الاهواني « معاني الفلسفة » ص : ٢٦ .

« لما فيها من تحاليل منطقية ، وقواعد منهجية ، تحمل شارة فلسفية ، بل ربما وجد في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهـج البحـث الحديثة »(٢٧) •

ويقول الدكتور النشار في معرض كلامه عن علم الكلام الاسلامي:
« وهذا العلم ـ فيما اعتقد انتاج خالص للمسلمين • ومما لا شك فيه ان المتكلمين وقد كانوا في وسط فلسفي ، وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ، ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها ، وقد أخذوا منها بعض الافكار الجزئيـة ، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى عـام ٥٠٠ للهجـرة اسلاميـا بحتـا »(٢٨) •

والحق ان المعنيين من القدامى بتاريخ الفكر الاسلامي في الاسلام، قد سبقوا هؤلاء في وجوب اعتبار علم الكلام والتصوف واصول الفقه، من مباحث الفلسفة او الحكمة •

يقول التهانوى : « ثم ان لا ضير في كون الحكمة اعلى العلـوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه ، اذ التحقيق ان الكلام والفقه من الحكمة • قال المحقق التفتازاني : ان الحكمة هي الشرائع ، وهذا لا يتنافى مع ما ذكروا : من ان السالكين لطريق اهل النظر والاستدلال

---

٢٧) الدكتور مدكور : المصدر نفسه ، ص : ١٧ .
٢٨) النشار ، (الدكتور علي سامي) : المصدر نفسه ، ص : ١٥ .

وطريق أهل الرياضة والمجاهدات ، ان اتبعوا ملة فهم : المتكلمون والصوفيون ، والا فهم المشائيون والاشراقيون . اذ لا يلزم ان لا يكون المتكلم والصوفي حكيما ، بل غاية ما لزم منه ان لا يكون مشائيا واشراقيا »(٢٩) .

ويقول حاجي خليفة : « الطريق الى هذه المعرفة (يقصد معرفة المبدأ والمعاد) من وجهتين : احدهما طريقة ـ اهل النظر والاستدلال ، وثانيهما ـ طريقة اهل الرياضة والمجاهدات . والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤون . والسالكون الى الطريقة الثانية : ان وافقوا في رياضتهم احكام الشرع فهم لصوفية ، والا فهم الاشراقيون »(٣٠) .

---

٢٩) التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » ، المقدمة ، ص : ٣٧ (طبعة بيروت ١٩٦٦) .

٣٠) حاجي خليفة : « كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون » ، ٤٤٣/١ . يقول السهروردي (المطارحات ، الفقرة : ١٤١) : « الاشراقيون رئيسهم افلاطون ، والمشائيون ورئيسهم ارسطو » . ويقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة « حكمة الاشراق » عن الاشراقيين : « الاشراق أو المعرفة المشرقية ، المقصود بها : الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس ، وهو ايضا يرجع الى الاول ، لان حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق الذي هو : ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته ، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (انظر ايضا : هنري كوربان : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، الترجمة .

العربية ، ص : ٣٧) . ويصف السهروردي الاشراقيين بقوله : « اولئك هم الفلاسفة حقا . ما وقفوا عند العلم الرسمي ، بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي (انظر : التلويحات العرشية ، ضمن كتاب: « مجموعة في الحكمة المشرقية » ، نشر وتحقيق الاستاذ هنري كوربان ، اسطنبول ، مطبعة المعارف ، سنة : ١٩٤٥ ، ص : ٧٤) . وهذه النصوص تشير الى جملة امور منها : (١) ان الاشراق هو مصدر الحكمة المشرقية ، وانه يتضمن ظهور الموجود اي تاسيس وجوده ، وهذا الظهور عملية ادراكية للنفس المستعدة للكشف ، فموضوع الكلام هنا اذا ، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها الى مشرق المعقولات الخالصة ، (ب) وان هناك ترادفا بين لفظ « اشراقي » و « مشرقي » ، فيمكن فهم الاشراق على انه حكمة المشرقيين؛ اي حكمة حكماء بلاد فارس القديمة ، وهذا ليس بسبب موقعهم على الارض فحسب ، وانما لان معرفتهم نفسها كانت مشرقية ، بمعنى انها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية ، اي ظهور الانوار العقلية للنفوس بعد تجردها (انظر : هنري كوربان : المصدر نفسه ، ص : ٣٠٩ ، الدكتور محمد علي ابو ريان : « اصول الفلسفة الاشراقية » ، ص : ٦٠) ؛ وعلى هذا الاساس تقوم الفلسفة الاشراقية في مقابل المشائية ، فبينما تقوم الاولى على الكشف والذوق الصوفي ، تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية ، يقول قطب الدين الشيرازي (المصدر نفسه) : الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورانية ، اي لوامع عقلية تكون مبنى الاصول الصحيحة ، التي هي القواعد الاشراقية » . وعن فلسفة الاشراق راجع ايضا : نللينو : « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » ، مقال ضمن كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » . اما المشائية ، فنسبة الى ارسطو المشائي الاول ، اما لان ارسطو كان يلقي محاضراته بين طلابه متخطيا ماشيا ، أو لان الدراسة كانت تعقد في ممشى المدرسة : « بريباتوس » . وقد نسب القفطي خطأ اللقب الى افلاطون ، فقال : « كان ــ أي افلاطون ــ يعلم الطالبين الفلسفة وهو ماشي ، وسمى الناس فرقته المشائية . انظر : « اخبار العلماء » ص : ١٧) .

الفَصل الثاني

اصل الفلسفة وتعريفها عند الاسلاميين

(اصلها واشتقاقها :)

يكاد ينعقد اجماع المؤلفين العرب على ان موضوعات الفلسفة دخيلة على الفكر الاسلامي وهذا امر ظاهر من شيوع وصفها في كتبهم بانها من : علوم الاوائل ، أو : العلوم القديمة ، أو : علوم الاوائل المهجورة ، في مقابلة : علوم العرب أو العلوم المحدثة أو العلوم الشرعية، على وجه التخصيص[1] • وقد استوى هذا التعبير لدى ابن النديم في الفهرست ، وفي الطبقات لابن صاعد الاندلسي ، وكذلك في أخبار الحكماء للزوزني •

واستعمال العرب للفظة « فلسفة » اليونانية ، اشعار في ذاته بأن مصدر الفلسفة غريب عنهم • يقول الفارابي : « اسم الفلسفة يوناني ،

---

١) كولد زيهر : «موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل» ، مقالة في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص : ١٢٣ .

وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلاسوفيا ، ومعناه : ايثار الحكمة . وهو في لسانهم مركب من (فيلا) ومن (سوفيا) . فقيلا : الايثار ، وسوفيا : الحكمة . والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم : فيلسوفوس ، فان هذا التغيير كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم : هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره : الحكمة[٢] .

والمعروف عند مؤرخي الفكر الفلسفي العام ، ان اللفظة لم تكن معروفة عند حكماء الشرق « فالفلسفة كمصطلح محدد المعالم ظهر على يد اليونان ولم يكن له من قبل سبيل في المعاجم اللغوية حتى عصر هومر وهزيود »[٣] وعندهم ان تلامذة سقراط من افلاطون وارسطو ، كانوا أول من أطلق هذا اللفظ . فقابل افلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائي ، فالاخير منهما يتنقل من مكان الى آخر يعلم الشباب من أجل أجر يتقاضاه ، بينما يلتمس أولهما المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لغير ما غاية أو منفعة . وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف أوقف حياته على البحث عن حقائق الاشياء ونبذ الاخطاء والاوهام ، وقارن بين نفسه وبين رجال السوفسطائية الذين يدعون — مع جهلهم — العلم

---

٢) عيون الانباء في طبقات الاطباء ، ص : ٦٠٤ (نشر وتحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت ، ١٩٦٩) .

٣) الدكتور جعفر آل ياسين : « فلاسفة يونانيون » ، العصر الاول ، بغداد ، ١٩٧١ المقدمة ، ص : ١٣ .

٤) الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٤٧ ، (الطبعة الرابعة ، ١٠٧٤) .

بكل شيء ، فصرح بأنه ليس حكيما ، لان الحكمة لا تضاف لغير الالهة ، وانما هو (محب للحكمة) يلتمس بحبه لها معرفة ما يجهله منها[٤] . وقد جاء في ختام محاورة « فيدروس » : ان سقراط أمر فيدروس ان يخبر ليسياس برسالة الالهة وفحواها : « ان هوميروس وصولون وسائر الشعراء والخطباء والمشرعين ، اذ كانت كتاباتهم تستند الى معرفة الحقيقة فلا ينبغي ان يسموا كذلك ، بل الاليق ان ينعتوا بلقب أسمى فيرد فيدروس وما ذلك الاسم الذي تطلقه عليهم يا سقراط ؟ لا اسميهم حكماء ، لان هذا الاسم عظيم لا يتصف به الا الله وحده ، وانا اسميهم : محبي الحكمة »[٥] . الا ان من المؤرخين من يرى أن هيراقليدس البنطي ، تلميذ افلاطون ، قد روى بان فيثاغورس المتوفي سنة ٤٩٧ ق٠م٠ هو أول من استخدم لفظة الفلسفة بمعنى « البحث عن طبيعة الاشياء » ، وروى عنه شيشرون انه قال : « من الناس من يستعبدهم التماس المجد ، ومنهم من يستذله طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الاشياء ، اولئك الذين يسمون انفسهم : محبي الحكمة اي الفلاسفة . الا ان هذا الرأي ضعيف ومرده هو « ان ما نعرف من الحقائق عن فلسفة فيثاغورس ضئيلة الى الحد الذي لا يمكن التكهن معه عن المعنى الحقيقي الذي كان يقصده من لفظ : الحكمة »[٦] .

---

٥) افلاطون : « محاورة فيدورس » ، الفقرة : ٢٧٧ ؛ انظر ايضا : رابوبرت : « مبادىء الفلسفة » ترجمة : « احمد امين » ، الطبعة الخامسة، ص : ٩٥ .

٦) دائرة المعارف البريطانية : مادة : الفلسفة ؛ ٨٦٤/١٧ .

على ان الراجح عند مؤرخي الفلسفة القول بأن هيرودتس كان أول من استعمل كلمة « يتفلسف » بالمعنى الاصطلاحي ، فهو يحدثنا بأن كريسوس قال لصولون الحكيم انه (أي صولون) قد جاب كثيرا من الاقطار « يتفلسف » وان الذي دفعه الى ذلك رغبته في المعرفة . فالعبارة : رغبته في المعرفة ، تبدو وكأنها تعبير عن كلمة يتفلسف أو مرادف لها[٧] .

وكما اختلفوا في تعيين أول من أطلق لفظ « الفلسفة » ، كذلك اختلف المؤرخون في رد نشأة الفلسفة الى المصدر الذي صدرت عنه بادىء ذي بدء . فكثير منهم يتفق في ردها الى اليونان ، اذ الفلسفة في رأيهم « اسلوب ه الحياة اكتشفه اليونان في القرن السادس قبل الميلاد ونموه على مراحل متتابعة حتى خلقوا منه تفسيرا متناسقا، رائع التوازن للانسان والكون»[٨] . وهذا الرأي قديم صدر عن ارسطو نفسه حيث رد نشأة الفلسفة الى اليونان ، وشايعه من المعاصرين ، زيلر[٩]

---

٧) كولبه : « المدخل الى الفلسفة » ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي . ص : ٨ / الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٤٨ الدكتور جعفر آل ياسين ، المصدر السابق ، ص : ١٣ .

٨) فالزر : المصدر السابق ، ص : ١١ .

٩) زيلر : « موجز تاريخ الفلسفة اليونانية » (بالانكليزية) ، لندن : ١٩٣٩ ، ص : ٤ .

وبيرنيت[١٠] وكورنفورد[١١] ورابوبرت[١٢] ورسل[١٣] وآخرون . والى هذا الرأي ذهب أكثر الاسلاميين . يقول الفارابي في معرض كلامه عن افلاطون وارسطو « كان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لاوائلها وأصولها ، ومتممان لاواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليها المرجع في يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما في كل فن هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر »[١٤] ويقول الشهرستاني : « فنحن نذكر مذاهب القدماء من الروم اليونانيين في الترتيب الذي نقل في كتبهم ، ونعقب ذلك بذكر سائر الحكماء . فان الاصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم وغيرهم كالعيال عليهم . »[١٥] ويؤكد ابن خلدون ذات المعنى فيقول : « امام هذه المذاهب الذي حصل مسائلها ، ودون علمها ، وسطر حججها ، فيما بلغنا في هذه الاحقاب هو ارسطو المقدوني ، من اهل مقدونية ،

---

١٠) بيرنيت : « الفلسفة اليونانية في عصورها الاولى » (بالانكليزية) لندن ، ١٩٤٩ ، ص :

١١) كورنفورد : « من الدين الى الفلسفة » (بالانكليزية) ، نيويورك ، ١٩٥٧ ، ص :

١٢) رابوبرت : « مبادىء الفلسفة » ، ص : ٩٥ .

١٣) رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » (بالانكليزية) ، الطبعة الثامنة ، لندن ، ١٩٦٢ ، ص : ٢٥ ، ٤٤ .

١٤) الجمع بين رايي الحكيمين ، ص : ٨٠ (نشر وتحقيق الدكتور البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩) .

١٥) الملل والنحل : ٢٥٤/١ .

ويسمونه المعلم الاول على الاطلاق »[١٦] .

وخلافا لهذا الرأي الذي رد مشايعوه نشأة الفلسفة الى اليونان ، فان ثمة رأي آخر يربط الفلسفة بالمشرق القديم ، بشعوب الهند وفارس والعراق ومصر القديمة ، ومن هؤلاء ديوجنس اللايرتي ، « الذي ألف في القرن الثالث قبل الميلاد كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة الى تراث الشرق القديم »[١٧] . ومنهم أمونيوس سكاس ، اول دعاة المذهب الافلاطوني المحدث ، والذي عاش في القرن الثاني الميلادي ، فقد ذهب الى هذا القول الذي شاع في عصره وعرف عنه قوله في افلاطون : « انه موسى يتكلم اليونانية »[١٨] . وهذا الرأي لم يعدم أنصارا بين المعاصرين من مؤرخي الفكر والحضارة ، فقد ذهب اليه كل من : وول ديورانت وجورج سارتون والاستاذ أميل بريهييه وبول أورسيل ماسون . فيذكر ديورانت : « بان الغربيين الذي يزعمون خطأ ان ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذي نهل منه العقل الحديث ستتولاهم الدهشة اذا عرفوا الى أي حد تدين علوم الغرب وادابه

---

١٦) ابن خلدون : « المقدمة » ، الفصل الرابع والعشرون ، فصل : في ابطال الفلسفة .

١٧) الدكتور محمد غلاب : « تاريخ الفلسفية الشرقية » ، ص : ١٤ / الدكتور توفيق الطويل ، المصدر السابق ، ص : ٤٧ .

١٨) الدكتور أميره حلمي مطر : « الفلسفة اليونانية » ، ص : ١٠ .

وفلسفته ... الخ لتراث مصر وبلاد الشرق »[١٩] . ويقول سارتون : « ان نور العلم قد انبثق من الشرق ، وما من شك في ان معارفنا العلمية القديمة ــ نحن الغربيين ــ مهما يكن من امرها ، فانها ترتد اصلا الى الشرق »[٢٠] ويقول بريهييه : « وقد يمكن ان نقول بشيء من التجاوز ان الفلسفة ــ كما سماها اليونان ــ لم توجد الا فيما أثر عن الاغريق وعنا معشر الاوربيين من علم ، فلا الفلسفة ، حتى ولا اسمها ، وجدت حقيقة في الهند والصين ، أو من باب اولى في مصر والممالك الاخرى الاسيوية القديمة ، ولكن اذا عزلنا ذلك الذي أثر عن هذه الشعوب من معارف وتفكير ، حكمنا على انفسنا بعدم فهم الفلسفة ، شأن من لا يستطيع فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله.. وانه من السذاجة ان يظن ظان ان الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطورا منطقيا للعبقرية اليونانية »[٢١] ويؤكد هذا الاستاذ ماسون فيقول : لا يوجد في هذه الايام انسان يستطيع الاعتقاد بان اليونان وروما وشعوب اوربا في العصور الوسطى والحديثة دون سواهم ارباب التفكير الفلسفي »[٢٢] . والى هذا الرأي ذهب بعض الاسلاميين ، فيذكر الغزالي في « المنقذ » بأن الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب الله المنزلة على الانبياء ، ويقول القفطي : « اختلف

---

١٩) قصة الحضارة : المجلد الاول ، وعنوانه : « تراثنا الشرقي » ، المقدمة .

٢٠) تاريخ العلم والانسانية الحديثة ، ص : ٦٥ .

٢٢) بول اورسيل ماسون : « فلسفة الشرق » ، ص : ١٦ .

علماء الامم في اول من تكلم في الحكمة واركانها من الرياضة والمنطق والطبيعي ، وكل فرقة ذكرت الاول عندها ، وليس ذلك هو الاول على الحقيقة ، ولما أمعن الناظرون رأوا ان ذلك كان نبوءة أنزلت على ادريس (النبي) ، وكل الاوائل عند العالم هم نوعا من قول تلاميـذه ، أو تلاميذ تلاميذه الاقرب فالاقرب »[٢٣] .

(ب) تعريفهـا ورسومها :

من أجل فهم عبارات الاسلاميين في تحديد مدلول « الفلسفة » لا بد من استعراض سريع وخاطف لمدلول اللفظ الاصطلاحي عند اليونان القدماء ، لان منهم ـ كما سنرى ـ أخذ الاسلاميون تعاريفهم واليهم يرجعـون .

لقد حد الفلاسفة اليونان الفلسفة بحدود مختلفة متباينة تتصادى مع نزعاتهم وموضوعات بحثهم واختلاف مناهجهم فيهـا . فعنـد الفلاسفة الطبيعيين منهم ، ممن غلبوا النظر في الطبيعة الخارجية والعالم المادي على النظر في طبيعة الفرد وسلوكه ، كانت الفلسفة تعني « البحث عن طبائع الاشياء وحقائق الموجودات »[٢٤] . وعند ارسطـو هي :

---

٢٣) الزوزني : « مختصر أخبار العلماء » ، ص : ١ .

٢٤) يقول فندلبند : « ان علم اليونان خصص حياته الاولى ومالها من قوة شباب لدرس قضايا الطبيعة ، واغفل البحث في أعمـال الفكـر واكتفى بالبحث الخارجي ، انظر : رابوبرت ، المصدر السابق ، ص : ٩٨ . كولبه : « المدخل الى الفلسـفة » ، ص : ٢٦٩ / الدكتور توفيق الطويل : « أسس الفلسـفة » ، ص : ٤٧ ـ وما بعدها .

« البحث عن الموجود بما هو موجود ، وسماها الفلسفة الاولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية وهي العلم الطبيعي ونعتها كذلك بالحكمة : لانها تبحث في العلل والمبادىء الاولى اطلاقا ، وسماها ايضا بالعلم الالهي ، لان اهم مباحثها هو المحرك الاول ، باعتباره الموجود الاول والعلة الاولى للوجود . واطلق ارسطو الفلسفة على العلم بأوسع معانيه ، النظري : من طبيعيات ورياضيات والهيات ، والعلمي : من اخلاق وسياسة واقتصاد . واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق ــ وهو ما نسميه اليوم بـ « ما بعد الطبيعة » ، الميتافيزيقيا ، علم الموجودات بعللها الاولى، او علم الوجود بما هو كذلك »[٢٥] .

اما الاسلاميون ، فقد اتبعوا خطى ارسطو في تعريفهم الفلسفة : فالكندي وهو اول فيلسوف في الاسلام (ت/٢٤٦ هـ) يعرفها في رسالة له الى الخليفة المعتصم بالله في الفلسفة الاولى بقوله : « ان أعلى الصناعات الانسانية منزلة واشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التي حدها : علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لان غرض الفيلسوف في علمه : اصابة الحق ، وفي عمله : العمل بالحق . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الاولى اعني : علم الحق الاول الذي هو علة كل حق ،

---

٢٥) كولبه : المدخل الى الفلسفة ، ص : ٢٦٩ / الطويل : اسس الفلسفة ، ص : ٤٧ ــ وما بعدها ، بحث ارسطو في تقسيم العلوم في كتاب الجدل في المقالة السادسة ، الفصل السادس والثامن ، وفي كتاب : الاخلاق النيقوماخية، في المقالة السادسة، الفصل الثاني، وفي كتاب : ما بعد الطبيعة، المقالة السادسة الفصل الاول ، انظر : الدكتور حسام محي الدين الالوسي، تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الاسلام ، مجلة الاستاذ ، العدد الخامس عشر ، ١٩٦٩ ، ص ١٥٠٥ .

ولذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف ، لان علم العلة اشرف من علم المعلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما ، اذا نحن أحطنا بعلم علته »[٢٦] • وعن الكندي اخذ الفارابي وابن سينا وغيرهما معنى الفلسفة وفروعها مع بعض الاضافات • فالفارابي (ت : ٣٣٩ هـ ، ٩٥٠ م) يعرفها في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » بقوله : انها العلم بالموجودات بما هي موجودة وفرعها الى حكمة الهية وطبيعية ورياضية ومنطقية[٢٧] • وعرفها الشيخ الرئيس ابن سينا (ت : ٤٢٨ هـ ــ ١٠٨٧ م) بقوله : الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الانسانية ، فالحكمة المتعلقة بالامور التي لنا ان نعلمها وليس لنا ان نعمل بها تسمى حكمة نظرية ، والحكمة المتعلقة بالامور العملية التي لنا ان نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية، وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في ثلاثة أقسام : فاقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية ••• واما

---

٢٦) الكندي : كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى ، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص : ٧٧ ــ وما بعدها . انظر ايضا : الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « معاني الفلسفة » ، ص : ٤٢ ، عبد الهادي (ابو ريده) : رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ، ص : ٩٧ ، ١٩٥ . ورسالة الكندي الاخرى « في حدود الاشياء ورسومها » ص : ١٦٥ وما بعدها .

٢٧) الفارابي : الجمع بين رايي الحكيمين ، ص : ٨٦ ، انظر ايضا : « احصاء العلوم » تحقيق الدكتور عثمان امين (١٩٤٨) ، ص : ٩١ وما بعدها .

الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية ، وحكمة تتعلق بما من شأنه ان يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطا للغير وتسمى حكمة رياضية ، وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة الغير فلا يخالطها اصلا ، وان خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة الوجود اليها ، وهي الفلسفة الاولى ، والفلسفة الالهية جزء منها وهي معرفة الربوبية »[٢٨] . ويعرفها الخوارزمي بقوله : « معنى الفلسفة علم حقائق الاشياء والعمل بها هو اصلح ، وتنقسم قسمين : احدهما الجزء النظري ، والاخر الجزء العملي ، ومنهم من جعل المنطق جزءا ثالثا غير هذين ، ومنهم من جعله من اجزاء العلم النظري ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة »[٢٩] .

الاختلاف بالتسمية :

اختلف المعنيون بتاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، في تسمية الفلسفة . فمنهم من يقول (فلسفة عربية) لان رجالها في نظرهم كانوا يكتبون آثارهم بالعربية ، وهم قصدوا من لفظ (العرب) المفهوم الاصطلاحي الحضاري ، فتدخل في تسمية العرب : الفرس والهند والبربر وغيرهم ، المشاركون في كتب العلم وفي كونهم تبعة الدولة

---

٢٨) ابن سينا : « كتاب النجاة » ، طبعة الكردي ، ١٩٣٨ ، القسم الاول ، ص : ٢-٣ ، وايضا ، ابن سينا : « رسالة في الطبيعيات » ، (ضمن تسع رسائل) القسطنطينية ، ١٢٩٨ ، ص : ٢ وما بعدها .

٢٩) مفاتيح العلوم : ص ٧٩ .

الاسلامية ، وهم يمنعون من تسميتها (اسلامية) لسببين :

الاول : ان لفظ المسلمين يخرج النصارى والاسرائيليين والصابئة واصحاب ديانات اخرى ممن كان لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية ، وخصوصا فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة .

الثاني : ان لفظ المسلمين يستلزم البحث عما صنفه اهل الاسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية وهذا خارج عن موضوعنا ، فالارجح ان تتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة من المحدثين وتتخذ لفظ (العرب) بالاصطلاح المذكور أي نسبة الى لغة الكتب لا الى الامة[٣٠]

اما من يرى انها فلسفة اسلامية فيعتمد على ما جاء في كتب القدماء من تسمية اصحابها لها بالفلسفة الاسلامية ومن تسمية المشتغلين بالفلسفة في ظل الاسلام من مسلمين وغير مسلمين (فلاسفة الاسلام). فقد جاء في كتاب الملل والنحل : (المتأخرون من فلاسفة الاسلام مثل يعقوب بن اسحق الكندي وحنين بن اسحق ... الخ ، كذلك وردت عبارة (فلاسفة الاسلام) و (حكماء الاسلام) في مصادر عديدة مثل اخبار العلماء للقفطي ، والمقدمة لابن خلدون ، ومفتاح السعادة ، لطاشق كبرى زادة .

---

٣٠) نلينو : « علم الفلك عند العرب » ، ج ١/١٦–١٨ .

ويكاد ان يكون هذا الرأي المختار عند اساتذة الفلسفة الاسلامية المعاصرين من مستشرقين ومسلمين . فيقول الاستاذ الاكبر مصطفى عبد الرازق : « نرى ان نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها اهلها (فلسفة اسلامية) بمعنى انها نشأت في بلاد الاسلام وفي ظل دولته ، من غير نظر لدين اصحابها ولا لغتهم ، ولا نرى في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبديلها »[٣١] . ويقول الدكتور مدكور : « انا اميل لتسمية هذه الدراسات « فلسفة اسلامية » لاعتبارها واحد هو : ان الاسلام ليس دينا فقط ، بل هو دين وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد اثرت ولا شك بالحضارة الاسلامية ، فهي اسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها ، واسلامية ايضا في غاياتها واهدافها ، واسلامية اخيرا بما جمعه الاسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم »[٣٢] . ويقول الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « قيل عن الفلسفة الاسلامية انها عربية ، وليس الامر كذلك ، لان اصحابها انفسهم سموها بالفلسفة الاسلامية ، وسموا الفلاسفة حكماء الاسلام ... اما القول بانها عربية لانها كتبت باللغة العربية فغير صحيح ، لان الصبغة الغالبة عندهم على الفلسفة هي صبغتها الاسلامية لا العربية ، بل هناك من كتب في الفلسفة الاسلامية بلغة غير العربية كالفارسية مثلا[٣٣] .

---

٣١) الدكتور مصطفى عبد الرازق ، المصدر السابق ، ص : ٢٠ .

٣٢) الدكتور ابراهيم بيومي مدكور ، المصدر السابق ، ص : ١٥ .

٣٣) معاني الفلسفة ، ص : ٣٠ .

اما نحن فنرى ان تسمى هذه النزعة الفلسفيـة التي ظهـرت في العهود الاسلامية المختلفة : (الفلسفة في الاسلام) وان يسمى اصحابها (الفلاسفة في الاسلام) أو (المتفلسفة في الاسلام)[٣٤] ، ذلك أن التراث الفكري المتمثل فيما كتبه الفارابي وابن سينا وابن رشد واضرابهم، قليل الصلة بالاسلام كعقيدة ، وتصور روحي له خصائصه ومميزاته ، اذ على الرغم من كل الجهود التوفيقية التي بذلهـا هؤلاء المتفلسفـة من أجل تقريب الفلسفة اليونانية أو الشرقية التي آمنوا بها واستسلموا لقيادها، تلك الجهود التي تمثل عنصر الطرافة والجدة في هذا التراث الفلسفي ، نقول رغم تلك الجهود « بقيت هـذه الفلسفـة غريبة عن التصـور الاسلامي ، بعيدة عن هذا الدين رغم ما اتشحت به من رداء مستورد ، لقد نظر هؤلاء الى الاسلام من خلال الفلسفة اليونانية ــ كما يقـول المرحوم محمد اقبال[٣٥] : « ولو انهم عكسوا الاية لاتجهت جهودهم بفكر افضل وتراث اقـرب الى روح الاسلام وعقيـدته في الوجـود والانسان »

---

٣٤) كذلك سماها الغزالي ، ومن بعده ابن تيمية الحراني ، انظر : تهافت الفلاسفة ، ص : ٩ ، (طبعة المكتبة الكاثوليكية) ، المنقذ من الضلال، ص : ٩٥ (تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود) .

٣٥) Iqbal M. : « The Reconstruction of the Religious Thought in Islam».

الفَصل الثالث

دوافع النزعة العقلية في الاسلام

القرآن الكريم ، واثره في النزعة العقلية

ان القرآن الكريم الذي زعم فيه غلاة المستشرقين « بانه كتاب يعيق الفكر والنظر ، وأن فيه تناقضا وتدابرا ، وانه بطبيعته سجن لحرية العقل ، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة »[1] ، يعكس في حقيقته

---

١) فرية التناقض هذه اثارها اسلاف المستشرقين ، يهود المدينة ومشركوا قريش والزنادقة الملاحدة في العصر العباسي ، فما هي بالجديدة في مادتها ، وان بدت كذلك في صورتها ، قال المفسرون في سبب نزول قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » . ان المشركين واليهود قالوا : اترون الى محمد يأمر اصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ، ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ، ما هذا الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه ، وهو كلام يناقض بعضه بعضا ، فأنزل الله تعالى : « واذا بدلنا آية مكان آية » ، وانزل ايضا : « ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها » : انظر : الواحدي : « اسباب النزول » ، ص : ١٦١ ، طبعة الحلبي ، ١٩٥٩ ، كذلك : القاضي عبد الجبار المعتزلي : « شرح الاصول الخمسة » ، فصل : شبه الملحدة في القرآن : ص : ٥٩٨ : ومنها ادعاؤهم ان القرآن يناقض بعضه بعضا ويدافعه ، انظر ايضا : الفخر الرازي : التفسير : ٢٢٦/٣ ، حيث يقول : « اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام ... » ، وانظر كتابنا : «المستشرقون والاسلام» ص : ١٧ ـ ١٩ ، حيث أوردنا اقوال المستشرقين عامة في هذه المسألة .

صورا حية من الاهتمام الشديد بالعقل والفكر عند الانسان ، تلك الصور التي في مجموعها تشكل حكما ، يقرب من البديهة العقلية التي تبرر قول من يقرر : انه كتاب يجعل التأمل والنظر ، والاستدلال والنقد ، والتمحيص والتقصي والاستبصار ، قواعد منهجية مقررة معروفة .

والحق أن القرآن لعب دورا اساسيا وجوهريا في اثارة النزعة العقلية في الاسلام ، وبيان دوره وأثره يعنى استعراض جمله العلوم العقلية التي استحدثت وتطورت في الاسلام ، وانما قصدنا في البحث ، بيان صور وانماط ، لنوعية المسائل التي أثارها القرآن الكريم ، مما دعا المتكلمين والفلاسفة أن يصوغوا نظريات وآراء معينة عنها ، صارت تشكل بنيان الفكر الكلامي والفلسفي في الاسلام ، فيما بعد .

اولا : المنهج الذي يقرره الكتاب العزيز :ـ

ينهج القرآن الكريم بالانسان طريقة اساسها التدبر والتبصر ، وقوامها اعمال الفكر والنظر ، ومن مستلزماتها ترك الجمود والتقليد والتزمت الذي لا برهان يدعمه . وفي القرآن الكريم آيات عديدة تدعو جميعا الى تحكيم العقل ، وتزدري ازدراء شديدا بالذين لا يحكّمون عقولهم في الامور والاشياء ، من ذلك قوله تعالى : « قل هذه سبيلي أدعو على بصيرة أنا ومن اتبعني »[٢] وقوله «وما يعقلها الا

---

٢) يوسف / ١٠٨ .

العالمون »[٣] وقوله « انما يخشى الله من عباده العلماء »[٤] وقولـه « قل هـل يستوى الاعمى والبصـير ، أم هـل تستوى الظلمـات والنور »[٥] .

والذين يجحدون نعمة العقل ولا يستعملونه فيما خلق له ومن أجله ، ويغفلون عن آيات الله ، هم موضع التحقير والازدراء ، والله تعالى يعتب عليهم فيقول : « وكأين من آية في السمـوات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون »[٦] .

وتعطيل العقل عن وظيفته يهبط بالانسان الى مستوى أقل من مستوى الحيوان الاعجم ، ولعل أبلغ الآيات دلالة في هذا الخصوص ، قوله تعـالى : « ان شر الـدواب عنـد الله الصم البكم الـذين لا يعقلون »[٧] . فهذه الآية تجعل من لا يعقل ما حوله ، ولا يفكر فيما هو فيه من حال ، ومن هو صم لا يسمع الى ما يجري ، وبكم لا ينطق بحكم ولا يدلي برأي فيما يشاهد من وقائع وأحداث وقضايا ، أشبه بالدواب التي لا تعي ولا تفقه من أمرها شيئا ، بل هو أخس انواع الدواب وأقلها شأنا ، اذ المعروف ان من الدواب أنواعا تتكيف حسب

---

٣) العنكبوت
٤) فاطـر / ٢٨ .
٥) الرعـد / ١٨ .
٦) يوسـف / ١٠٥ .
٧) الانفال / ٢٢ .

قدراتها لمحيطها وتأبى الخضوع السلبي والانقياد الاعمى لظروف البيئة الطبيعية ، فتبصر منافعها ومضارها فتلزم بعض ما تبصره .

والقرآن بعد ذلك كله يكره الجمود على تقليد الآباء والاجداد ، اذا كانت هذه التقاليد تناهض احكام العقل القاطعة ، ويهزأ بهؤلاء الجامدين ، ويسخر من الخرافات والاساطير ، ويندد بالمقلدين الذين لا يفكرون الا بعقول غيرهم ويجمدون على القديم المألوف . ثم هو بعد ذلك كله يتخذ من الجدل العقلي الصارم طريقا للوصول الى الحقيقة ، هذه حقيقة مقررة ، تكاد تكون معلومة من الدين بالضرورة ، ومن جهلها أو أنكرها فهو جاهل لحقيقة القرآن الكريم ، وان شئت فاتلو قوله تعالى : « واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون »[٨] . « واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون »[٩] ، « أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى ، أم من يمشي سويا على صراط مستقيم »[١٠] . وهذا اللوم الشديد على التقليد والجمود على ما كان عليه الاسلاف ، كما يقول الدكتور محمد يوسف موسى ، له

---

١٠) الملك / ٢١ .

٨) المائدة / ١٠٤ .

٩) البقرة / ١٧٠ .

قيمته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقة القائمة على اساس صحيح»[11].

(11) الدكتور محمد يوسف موسى: « القرآن والفلسفة » ، ص: 56 ، انطلاقا من قاعدة: ان العقل اساس الدين ، فقد بحث المتكلمون في اول واجب على المكلف ، واختلفوا في تحديده ، فالاكثرون ، ومنهم ابو الحسن الاشعري ، قالوا: انه معرفة الواجبات الشرعية ، وقيل: هو النظر فيها: اي في معرفة الله سبحانه لانه (أي النظر) واجب اتفاقا ، كما مر وهو قبلها ، وهذا مذهب جمهور المعتزلة ، والاستاذ ابي اسحق الاسفراييني ، من الاشاعرة . وقيل ، هو اول جزء من النظر ، لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه ، فأول جزء من النظر واجب ، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة . وقال القاضي الباقلاني ، واختاره ابن فورك وامام الحرمين الجويني ، انه القصد من النظر ، لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اجزائه . وقال ابو هاشم الجبائي المعتزلي: اول الواجبات الشك (انظر: شرح المواقف ، ص: 63) وهذا الذي ذهب اليه الجبائي ، أول مبشر لفلسفة الشك من اجل اليقين ، اختارهمن بعد الامام الغزالي ، يقول الامام: « من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر ففي العمى والضلالة » . (انظر كتابه: ميزان العمل) . هذا في اصول الدين ، او العقيدة ، اما في الفروع فقد اختلف العلماء في جواز التقليد في الاحكام الشرعية العملية ، فذهب جمع الى عدم الجواز مطلقا واوجبوا على المكلف الاجتهاد وتعلم وسائله وادواته ، ومن هؤلاء الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي والشاطبي ، وابن قيم الجوزية. قال ابن الجوزي: « اعلم ان المقلد على غير ثقة فيما قلد فيه . وفي التقليد ابطال منفعة العقل ، لانه انما خلق للتامل والتدبر ، وقبيح من أعطي شمعة يستضيء بها ، ان يطفئها ويمشي في الظلمة (تلبيس ابليس – باب تلبيسه على امتنا في العقائد والديانات ، ص: 79) . ويقول ابن القيم: «لا خلاف بين الناس في ان التقليد ليس بعلم ، وان المقلد لا يطلق عليه اسم عالم » . انظر كتابه: « اعلام الموقعين: 45/1 ، ويقول في موضع آخر: « وقال اهل العلم والنظر ، حد العلم التبين وادراك المعلوم على ما هو به ، فمن بان له الشيء فقد علمه ، قالوا: والمقلد لا علم له ، . . قال الشافعي – رض – « مثل الذي يطلب العلم بلا حجة ، كمثل حاطب ليل يحمل حزمة وفيه

ثانيــا :

أثار القرآن الكريم امام العقل الانساني مسائل فلسفية وعلمية واخلاقية كثيرة ومتنوعة ، ودفع العقل المسلم الى أن يتخذ ازاءهـا مواقف معينة تنطلق وتنسجم مع نظرته الكلية العامة الشاملة للوجود ، من ذلك الاشارة الى أصل الحياة والوجود والنشأتين الاولى والاخرة ، واتخاذ النشأة الاولى ـ أي اختراع الحيـاة وابداعهـا في المـادة

افعى تلدغه ، وهو لا يدري » ، المصدر نفسه ، ١٧٩ ـ ١٨١ . انظر ايضا : الشاطبي الاعتصام : ٢٤٨/٢ .

ويقول الشيخ محمد عبده ، في تفسير قوله تعالى : « ومثل الذين كفروا ، كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء ، صم بكم عمي ، فهم لا يعقلون ، البقرة : ١٧١ » . الآية صريحة في ان التقليد بغير عقل وهداية هو شأن الكافرين ، وان المرء لا يكون مؤمنا الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به ، فمن ربي على التسليم بغير عقل ، والعمل ولو صالحا بغير فقه ، فهو غير مؤمن ، لانه ليس القصد من الايمان ان يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان ، بل القصد منه ، ان يرتقي عقله وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه ، فيعمل الخير لانه يفقه انه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشر لانه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه ، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده فلا يأخذه بالتسليم » ، انظر تفسير المنار ٩٤/٢ ، ويقول سيد قطب وهو بصدد تفسير هذه الآية : « الاسلام رسالة التحرر الفكري والانطلاق الشعوري لاتقر هذا التقليد المزري ، ولا تقر محاكاة الآباءو الاجداد ، افتراء بالاثم والهوى ، فلا بد من سند ، ولا بد من تدبير وتفكير ، ثم اختيار مبني على الادراك واليقين ، انظر : « في ضلال القرآن » ، ١٧/٢٥ .

الجامدة[١٢] ـ دليلا لاثبات النشأة الاخرة او المعاد . والملاحظ على جملة الآيات التي تتضمن الاشارة الى الخلق الاول انها تلتزم طريقة التقرير البديهي التي لا يرى العقل بدا من التسليم بصحتها وصدقها ، ومن ذلك قوله تعالى : « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنشرون »[١٣] وقوله « وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا »[١٤] وقوله : « والله خلق كل دابه من

---

١٢) صاغ الفلاسفة والمتكلمون هذا الدليل القرآني في صورة برهان عقلي أسموه بدليل الاختراع ، وفي ذلك يقول ابن رشد : « الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها (الى الاقرار بوجود الله) اذا استقرات الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين ، احدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجله ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء والموجودات : مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع . . . وهذه الطريقة تنبني على اصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس ، احدهما ، ان هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » فانا نرى اجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى . واما السموات فنعلم من قبل حركتها التي لا تفتر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا ، والمسخرة المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة . واما الاصل الثاني : فهو ان كل مخترع فله مخترع ، فيصبح من هذين الاصلين : ان للموجود فاعلا مخترعا له . انظر : ابن رشد : « مناهج الادلة في عقائد الملة » ، ص : ١٤٠ وما بعدها .

١٣) الروم / ٢٠ .

١٤) الفرقان / ٥٤ .

ماء »[١٥] ، وقوله : « هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا »[١٦] . ثم يسوق القرآن الكريم هذه القدرة الخالقة المبدعة المخترعة لسر الوجود والحياة دليلا على صدق النشأة الآخرة ، فيقول تعالى : « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال : من يحيي العظام وهي رميم ! قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم »[١٧] ويقول تعالى : « وقالوا : أاذا كنا عظاما ورفاتا أءنا لمبعوثون خلقا جديدا . أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم ، وجعل لهم أجلا لا ريب فيه ، فأبى الظالمون الا كفورا »[١٨] . وقوله : « أو لم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى ، بلى انه على كل شيء قدير »[١٩] .

---

١٥) النور / ٤٥ .

١٦) غافر / ٦٧ .

١٧) يس / ٧٩ .

١٨) الاسراء / ٩٨ — ٩٩ .

١٩) الاحقاف / ٣٣ . صاغ المتكلمون من هذا البيان القرآني دليلا أسموه « بدليل المساواة » ، انظر الفصل الثاني من القسم الثاني حيث يرد شرح الدليل . والظاهر من القرآن الكريم ان المنكرين للبعث والمعاد الجسماني لم يكونوا شرذمة قليلة من العرب ، بل كانوا يشكلون جماعات واسعة من الناس ، بدليل تأكيد القرآن المستمر على قدرة الله على الاعادة والخلق الثاني ، حتى صار — كما يقول الفخر الرازي : « من المتعذر الجمع

ثالثـا :

ويثير القرآن الكريم مسألة فلسفية بحثها الحكماء قديما وحاضرا، واتخذوا منها طريقا سلكوه للبرهنة على وجود الله ، أعني ما يشاهد في الطبيعة من النظام والقصد والغاية والانسجام والتـدبير ، رغـم الاختلاف والتنوع والتنافر الظاهر في جزئياتها طريقا لاثبات وجود الله،

بين ان القرآن من عند الله وانكار المعاد الجسماني » (انظر كتابه : «الاربعين في اصول الدين » ، ص : ٢٨٨) ، ولذا كايضا تصدى الغزالي للفلاسفة المنكرين للبعث الجسماني في كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » بالتشهير والتكفير ، فهذه احدى المسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة فيها : (انظر التهافت ، المسألة العشرون) . والظاهر من القرآن الكريم ايضا ان صنفين من العرب انكروا البعث ، صنف لدهرية : الذين انكروا الخالق والبعث والاعادة ، وقالوا بالطبع المحيي ولدهر المفني ، وهم الذين اخبر عنهم القرآن المجيد « وقالوا : ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، ان هم الا يظنون » ، الجاثيـة / ٢٤ . وصنف آخر ، اقروا بالخلق وابتداء الخلق والابداع وانكروا البعث والاعادة ، وهم الذين اخبر عنهم القرآن : وضرب لنا مثلا . . . الآية . وابرز من يتمثل فيه هذا المذهب رهط من العرب كان منهم : ابي بن خلف ، عدي بن ابي ربيعة . كان ابي بن خلف يأتي النبي ــ ص ــ بعظم حائل ، ويقول : يا محمد اترى ان الله يحيي هذا بعد ما قد رم ، فقال له النبي ــ ص ــ نعم ويبعثك ويدخلك النار . وجاء مرة عمر بن ربيعة النبي ــ ص وقال له : حدثني عن يوم القيامة متى يكون ، وكيف امرها وحالها : فأخبره النبي ــ ص ــ بذلك ، فقال له ربيعة : لو عاينت ذلك اليوم لم اصدقـه يا محمد ولم أومن بك ، او يجمع الله هذه العظام ، فأنزل تعالى : « أيحسب الانسان الن نجمع عظامه ، بلى قادرين على نسوي بنانه» (انظر : الواحدي: « اسباب النزول » : الصفحات : ١٧٣ ، ٢٠٩ ، ٢٥١ ، ايضا: الشهرستاني: الملل والنحل : ٣/٢٦٠ ، تحقيق الشيخ احمد فهمي محمد ، ١٩٤٩) .

واصطلحوا على تسميته بـ«الدليل الغائي:
Teleological Argument» (٢٠).

فالمتدبر الناظر في أحوال هذا العالم الطبيعي يرى انه ركب على نحو معين ويسير وفق قانون مطرد لا يضطرب ولا ينخرم ، ينم عن هدف وحكمة ، ويستهدف غاية معينة مقصودة بذاتها ، ولما كانت الغائية لا تدرك الا على انها فكرة تستلزم عقلا ، فللطبيعة علة هو الله تعالى . وان شئت فاقرأ قوله تعالى : « ألم نجعل الارض مهادا ، والجبال

٢٠) صاغ الفلاسفة والمتكلمون ـ فيما بعد ـ هذا الدليل القرآن في صورة برهان فلسفي اسموه بـ « **دليل العناية** » واقاموه على أصلين : احدهما : ان جميع المخلوقات التي ههنا موافقة لوجود الانسان ، والاصل الثاني : ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ لا يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق . انظر : ابن رشد : « مناهج الادلة » ص : ١٤٠ ، حيث يقول : « كما ان الانسان اذا نظر الى شيء محسوس نراه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما ، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس ، والغاية المطلوبة منه ، حتى يعترف انه لو وجد بغير ذلك الشكل ، او بغير ذلك الوضع ، او بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة ، وانه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق كذلك الامر في العالم كله فاذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة الاربعة ، وسبب الليل والنهار ، وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة اجزاء الارض ، ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها ، وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية ، والهواء للحيوانات الطائرة وانه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ها هنا ، علم على القطع انه ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة التي في جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك عن قاصد قصده ، ومدبر اراده ، وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع ان العالم مصنوع .

أوتادا وخلقناكم أزواجا »[٢١] وقوله : « تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا »[٢٢] وقوله : « ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده ، انه كان حليما غفورا »[٢٣] وقوله : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلنا تفصيلا »[٢٤] وقوله : « الم تر أن الله أنزل من السماء ماء فاخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانه وغرابيب سود ، ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه ، كذلك : انما يخشى الله من عباده العلماء »[٢٥] .

وفي القرآن الكريم اشارات صريحة وواضحة الى « الدليل الكوني : «Cosmological Argument الذي سلكه الحكماء طريقا للبرهنة على وجود الله تعالى ، وهو الدليل الذي ينبني على التغير والتطور والحدوث الحاصل في هذا العالم المادي ، من ذلك قوله تعالى : « هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا

---

٢١) النبـأ / ٨ .
٢٢) الفرقـان / ٦٤ .
٢٣) فاطـر / ٤١ .
٢٤) الاسراء / ١٢ .
٢٥) فاطـر / ٢٧ .

مذكورا »[٣٦] ، وقوله : « ألم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم ، فقدرنا فنعم القادرون »[٣٧] . وكذلك فان في القرآن اشارات واضحة الى بنيان الدليل الـذي أسماه المتكلمـون بـ « دليل الجواز » وهو الذي ينبني على أصلين أحدهمـا[٣٨] : ان

---

٢٦) الدهـر / ٣٨ .

٢٧) بنى المتكلمون من هذا الاعجاز القرآني دليلهم المشهور بـ « **دليل الحدوث** » ، وهو ينبني عندهم على ثلاث مقدمات كبرى ، هي بمنزلـة الاصول للدليل ، احدهما : ان الجواهر لا تنفك عن الاعراض ، اي لا تخلو منها ، والثانية :ان الاعراض حادثة ، والثالثة : ان ما لا ينفك عن الحودات فهو حادث ، انظر الباقلاني : « كتاب التمهيـد » ، ص : ٤٠ . الجـويني : « الارشاد الى قواطع الادلة في الاعتقاد » ، ص : ١٧ ، الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، القطب الاول ، ص : ١٣ .

٢٨) ربط ابن رشد دليل الجواز بامام الحرمين الجويني ، فقال : « واما الطريق الثاني (يعني دليل الجواز) فهي التي استنبطها ابو المعالي الجويني في رسالته المعروفة بالنظامية (انظر : ابن رشد ــ المصدر السابق ص : ١٤٠) . الا ان الدليل أورده من قبله : القاضي الباقلاني والشيخ الرئيس ابن سينا ، بل ان المقدمة الاولى فيه ترجع في صورتها الاولية الى بعض شيوخ المعتزلة وخاصة ابا الهذيل العلاف ، وصالح بن قبه وابي الحسين الصالحي ، الذين « قالوا بجواز ان تكون الاشياء علي غير ما هي » («مقالات الاسلاميين» ، ص : ٣١١ ، ٤٠٦ ، ٢/٢٢٠) . وقد انتقد جمع من الفلاسفة هذا الدليل واعتبروا ان القول به يتضمن : قلب الحقائق ومن ثم فقدان الثقة بالعقل والضروريات . وبصرف النظـر عن الصورة الفلسفية والكلامية للدليل ، التي هي مادة الصراع الدائر بين الغزالي وابن رشد وذلك في المسألة السابعة عشر من كتابي : « تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت » ، فان الصورة القرآنية للدليل ، لا تتضمن قط القول بانقلاب

العالم يجمع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلا أن يكون اصغر أو أكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، والثاني ان الجائز محدث وله محدث ، أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر ، وان شئت فاتلو قوله تعالى : « قل أرأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة ، من اله غير الله يأتيكم بضياء ، أفلا تسمعون . قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من يأتيكم بليل تسكنون فيه ، أفلا تبصرون . ومن رحمته : جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون »(٢٩) وقوله تعالى : « ألم تر الى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا »(٣٠) .

الحقائق ، كما ادعى خصوم الدليل ، بل الذي ينتهي اليه القرآن الكريم ، واشار اليه العلم الحديث ايضا هو القول بأن « العوامل الطبيعية لا تجرى على سننها المقدرة لها لزاما بحكم العقل ، او بحكم التفكير المنطقي ، وانها كان يجوز ان تجرى على مجراها هذا ، او على مجرى يساويه ويماثله في حكم العقل والاقيسة المنطقية وانما هي الارادة الالهية المخصصة المرجحة لهذا النظام » ، وصدق الله اذ يقول : « صنع الله الذي اتقن كل شيء » ، « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » ، « انا كل شيء خلقناه بقدر » ، انظر : العقاد : الانسان في القرآن الكريم ، ص : ١٢٩ / طبعة دار الهلال .

٢٩)

٣٠) الفرقان / ٤٥ .

رابعـا :

أثار القرآن الكريم مسائل خلاف جوهريـة مع أهل الكتـاب والاديان السابقة واتخذ الى اثبات صحة ما ذهب اليه طريق الجـدل والنقاش العقلي الموزون الذي يتخذ من الاستبانة الصحيـة وسيلـة للوصول الى الحقيقة . فقد اثار دعوى الوهية عيسى ـ عليه السلام ـ وناقش فرق النصارى المختلفة التي اعتنقت وجهات نظر متباينـة بخصوص طبيعة السيد المسيح ، وأبان بأن التثليث لوثة طرأت على دعوة المسيح الحقة ، وان دعوته الحقة هي الاقرار بالربوبية والالوهية والتوحيد الكامل المطلق بكل شعبه ، فقال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ، وما من اله الا اله واحد ، وان لم ينتهوا عما يقولون ، ليمسن الذين كفروا منهم عذاب عظيم »(٣١) . وقال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم . وقال المسيح : يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ، انه من يشرك بالله ، فقد حرم الله عليه الجنة ، ومأواه النار ، وما للظالمين من انصار »(٣٢) ، وقوله تعالى : « واذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله ، قال سبحانك ، ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، ان كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما في نفسي ، ولا اعلم ما في

---

٣١) المـائدة / ٧٣ .

٣٢) المـائدة / ٧٥ .

نفسك ، انك انت علام الغيوب »(٣٣) .

وأثار القرآن الكريم مسألة « النسخ » التي انكرها اليهود ، اذ زعموا : « ان الشريعة لا تكون الا واحدة ، وهي ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم يكن قبله شريعة ، الا حدود عقلية واحكام مصلحية ، فلم يجوزوا النسخ اصلا وقالوا : فلا تكون بعده شريعة أخرى ، لان النسخ في الامر بداء ، ولا يجوز البــداء على الله »(٣٤) ، فنــاقشهم

---

٣٣) المــائدة / ١١٦ . يكفي لبيان اهمية احتجاج القرآن الكريم على بطلان عقيدة التثليث ان نشير هنا الى ان مباحث الصفات الالهية ، وهي تشكل الجزء الاكبر من مباحث علم الكلام الاسلامي ، لم تكن لتظهر لولا ان آباء الكنيســة الاول في الشرق صاروا يجادلون في المسألة ويفلسفونها على اساس من مباحث الصفات الالهية . حتى لقد غلا بعض المستشرقين ، فزعم ان علم الكلام الاسلامي ، جملة وتفصيلا ، ليس الا ثمرة هذا النقاش الذي دار بين المسلمين والنصارى بشأن عقيدة الحلول والتجوهر . انظر كتابنا : «دراسات في الفرق والعقائد» ، فصل الصفات الالهية : ص: ٣٢١ .

٣٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » : ١/١٢٤ . رد النسخ في الاحكام عقيدة ثابتة وركن اصيل عند اليهود ، ففي المادة التاسعة من اركان العقيدة الموسوية كما لخصها المتكلم اليهودي ، موسى بن ميمون ، نقرأ : انا اومن ايمانا تاما ان هذه الشريعة لا تتغير ، ولا تكون شريعة من لدن الخالق تبارك اسمه » ، انظر : الدكتور فؤاد حسنين علي « اليهودية واليهودية المسيحية » ، ص : ١١٤ ، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٦٨ . ولقد حمل رد اليهود للنسخ علماء المسلمين فيما بعد على تفصيل المسألة وبحثها ضمن دراساتهم الكلامية والاصولية ، وشرعوا يميزون بين النسخ في الاحكام ، والبداء في الاوامر ، فأجازوا الاول وبرروه عقلا ونقلا ، وردوا الثاني وبدعوا القائلين به ، كذلك فان مباحث المعتزلة

القرآن الكريم وقطعهم بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأتي بخير منها أو مثلها »[٣٥] ، وقال تعالى : « واذا بدلنا آية مكان آية ، والله اعلم بما ينزّل ، قالوا : انما أنت مفتر ، بل أكثرهم لا يعلمون »[٣٦] .

كذلك ناقش القرآن الكريم اصحاب الديانات الثنوية من المجوس، كالزردشتية والمانوية ، والمنانية ، وعارض دعواهم بوجود الهين خالقين ، أحدهما يخلق الخير ويختص به ، والآخر يخلق الشر ويختص به ، وطلب من الانسان ان يفكر وان يستنبط من انتظام أمر العالم كله وحدة صانعة ، فتدبير أمر هذا الكون لا يكون لالهين أو أكثر لما

في الحسن والقبح ، وهل هما ذاتيان ام عقليان ، لم تكن سوى نتيجة منطقية لمباحثهم في النسخ ، انظر : القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ، فصل : الكلام على منع نسخ الشرائع ، ص : ٥٧٧ ، مصطفى زيد : « النسخ في القرآن الكريم ، ص : ٣١ / ط ١ ، ١٩٦٣ ، الرازي : التفسير التفسير ، ٣/٢٢٦ .

٣٥) البقرة / ١٠ .

٣٦) النحل / ١٠١ ، ذكر المفسرون في سبب نزولهما ان اليهود زعموا ان محمدا ــ ص ــ سخر باصحابه ، يأمرهم اليوم وينهاهم عنه غدا . او يأتيهم بما هو اهون عليهم ، وما هو الا مفتر ، اي كاذب مختلق ، يقول من تلقاء نفسه فاكذبهم الله تعالى وقال : « بل اكثرهم لا يعلمون » ان لله ان يشرع ما يشاء من الاحكام وتبديل البعض بالبعض : انظر : الواحدي : « اسباب النزول » ، ص : ١١٦ ، القرطبي : « التفسير » ص : ٦١٢ .

يترتب على ذلك من الاختلال فيه ، والى هذا المعنى الاشارة في قوله تعالى : « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون » . وقال تعالى : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من اله ، اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون »[٣٧] .

خامسا :

وأثار القرآن الكريم مسألة علم الله تعالى وارادته وقدرته ،

---

٣٧) صاغ المتكلمون هذا البيان القرآني المعجز في صورة دليل عقلي اسموه بـ« **دليل التمانع** » ، وملخصه : « انا لو قدرنا الهين اثنين وفرضنا غرضين ضدين وقدرنا ارادة احدهما لاحد الضدين ، وارادة الثاني ، للثاني، فلا يخلو من امور ثلاثة : (١) اما ان تتفق ارادتهما، او (٢) لا تنفذ ارادتهما، أو (٣) تنفذ ارادة احدهما دون الآخر . واستحال ان تنفذ ارادتهما ، لاستحالة اجتماع الضدين ، واستحال ايضا الا تنفذ ارادتهما ، لتمانع الالهين ، وخلو المحل عن كلا الضدين ، فاذا بطل القسمان تعين الثالث : وهو ان تنفذ ارادة احدهما دون الآخر ، فالذي لا تنفذ ارادته ، هو : المغلوب المقهور المستكره ، والذي نفذت ارادته فهو القادر على تحصيل ما يشاء (انظر : الجويني «لمع الادلة» ، ص : ٨٦) ، انظر ايضا : الشهرستاني: « الملل والنحل) بهامش الفصل لابن حزم ٧٢/٢٠ وما بعدها . والغزالي بعد تقرير الدليل في صورته العقلية ، أثناء بحثه في التوحيد ، يستطرد قائلا : « ان الآية لا ابين منها في برهان التوحيد ، وانه لا مزيد على بيان القرآن » ، انظر : الرازي « التفسير » ١٥١/٢٢ ، القاسمي : « محاسن التأويل » ، ص : ٤٢٦١ .

فعارض الفكرة القائلة بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، وهي الفكرة التي ترجع في أصولها الى المشائي الاول ، ارسطو الذي نفى الارادة والتدبير والعلم الجزئي عن الله ، اذ كان يرى ان الله عقل وعاقل ومعقول ، لان موضوع العلم الكامل — في رأيه — لا يكون الا كاملا ، وهو لهذا لا يعقل الا ذاته ، فيكون عقله بذاته ومن ذاته ولذاته ، اذ لا يتفق مع المنطق ان يكون موضوع العلم الالهي الاشرف هو عالمنا هذا ، لانه ناقص بدليل سيره نحو الكمال ، فيجب تنزيه الاله عن ادراك الناقص ، اما الادراك الالهي الكامل فلا يتعلق الا بأفخم ما في الوجود ، ولا يوجد شيء افخم من نفس الذات الالهية ، فعلم الاله اذا لا يتعلق الا بذاته ، وفي هذا يقول ارسطو : « لا يناسب مقام المبدأ الاول أن يدخل عقله ما هو أدنى مرتبة منه في الوجود ، كيف يعلم ما هو منزه عن كدر المادة ما في العالم من الاكدار والادناس والفواحش والجزئيات الجنسية ، من غير ان ينقص من صفاته شيء » أما ما في الكون من نظام فعلته — على ما يرى ارسطو — ذلك الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من اجزاء المادة ، يحركه نحو الصورة الغائية ، وان هذه الحركات المدفوعة بالعشق ليس للارادة ولا للعلم الالهيين فيها أي تدبير ، بل هي حركات الية منشؤها الاستعداد

الطبيعي الموجود في اجزاء المادة[٣٨] .

لقد نبه القرآن الكريم الى ان الله تعالى لم يصنع ما صنع ثم يتركه بلا عناية او رعاية او دون علم تام بما يكون منه ، بل انه قد احاط بكل شيء علما ، فقال تعالى : « ألا له الخلق والامر ، تبارك الله رب العالمين »[٣٩] . وقال تعالى : « يدبر الامر يفصل الآيات »[٤٠] ، وقال تعالى : « يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه »[٤١] ، وقال تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الارض ،

---

٣٨) الدكتور محمد غلاب ، « الفلسفة الاغريقية » ، الطبعة الثانية ، ٢/٧٧ ـ ٧٨ ، ايضا : رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود ، ص : ٢٧١ ، حيث يقول : « وليس لله عند ارسطو تلك الصفات التي يتصف بها عند المسيحيين ، اذ انه مما ينقص من كماله ان يفكر في شيء الا ما هو كامل ، اعني نفسه ، لا بد ان يكون التفكير الالهي منصبا على نفسه (ما دام هو أكمل الاشياء) وتفكيره هو تفكير في التفكير (١٠٧٤ ب) ونحن مضطرون ان نستنتج من هذا : ان الله لا يعرف وجود دنيانا هذه الارضية » ، انظر مناقشتنا لهذه المسألة في الفصل الثالث من القسم الثاني من هذا الكتاب .

٣٩) الاعراف / ٥٣ .

٤٠) الرعد / ٢ .

٤١) السجدة / ٥ .

ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » (٤٢) .

تلك نماذج لمسائل متنوعة ذكرناها لا على سبيل الحصر ، بل للتمثيل والاستشهاد ، أثارها القرآن الكريم ودعى العقل الانساني وفق منهج تأملي صارم ان يتدبرها بالبحث والنظر ، تلك الدعوة التي كانت

٤٢) الانعام / ٩ . (هذا هو الاصل الثاني من جملة الاصول الثلاثة التي كفّر الغزالي الفلاسفة عليها ، فقال عنهم : « وكذلك يجب تكفير من قال منهم ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه ، او لا يعلم الا الكليات ، فاما الامور الجزئية المتعلقة بالاشخاص فلا يعلمها » . انظر : « فيصل التفرقة » ، ص : ١٩٢ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الاولى / ١٩٦١ ، كذلك : « تهافت الفلاسفة » ص : ٣٩ ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الرابعة . وقد اختلف المتكلمون بعد الغزالي في هذه المسألة . فمنهم من فهم عبارات المتفلسفة في الاسلام كالفارابي وابن سينا ، ومنهم من نزع الى فهم النص على خلاف ما فهمه الغزالي وشيعته، مثل الشيرازي ، صاحب المحاكمات، والشيخ محمد عبده في شرحه للعقائد العضدية ، انظر كتاب « محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين » للدكتور سليمان دنيا ، ص : ٢٠٩) . ومما تجدر الاشارة اليه هو أن التدبير الالهي للوجود امر أقره جمع من فلاسفة العصر الحديث وعلمائه ، يقول باركلي : « ولقد تراءى لبعض الفلاسفة ــ مع اقتناعهم بحكمة الخالق وقدرته مما يتجلى في خلق هذه الاشياء المتناسقة وتدبيرها وايجاد نظام يحكم العالم ــ انه قد تخلى عن هذا العالم بجميع اجزائه ومحتوياته ، بعد ان ضمن نظامها وبعث فيها الحركة ، كما يتخلى الصانع عن الساعة التي صنعها وتركها لتسير من تلقاء نفسها لمدة محدودة ، هذه اللغة البصرية التي يتحدث بها الله الينا تبرهن ليس فقط على وجود خالق لهذا الكون ، بل على وجود مدبر له يوالي عنايته به ، وحاضر حضورا مباشرا وباطنيا فيه ، ولا يعزب عنه أية رغبة من رغباتنا ، او أية حركة من حركاتنا ، دائب العناية لاقل فعل من أفعالنا، ولاتفه مشروع من مشروعاتنا طوال حياتنا كلها » ، انظر الدكتور يحيى هويدي : باركلي ، ص : ١٦٥ ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، الرقم ١٢) .

السبب الاول في خلق حركة فكرية قوية في تاريخ الاسلام ، وبناء على هذا فانا نذهب مع الدكتور مدكور الى القول : « بانه كيفما كانت الافكار الاجنبية التي سرت الى المسلمين ، فانهم استطاعوا ان يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم ، ويكونوا حياة فكرية مستقلة ، ومن الخطأ ان نحاول تفسير ظواهر هذه الحياة في ضوء المؤثرات الخارجية وحدها التي يظن انها لم تهضم ولم تتأقلم ولم تنسجم مع العالم الاسلامي أو ان نستهين بشأن العوامل الداخلية التي امتزجت بها فكانت أوثق اتصالا وأنفذ أثرا ... وفي وسعنا أن نذهب الى ما هو ابعد من هذا فنقرر انه ليس ثمة بحث عقلي عرفه المسلمون الا وله نقطة بدء اسلامية، بدأ أولا في ضوء تعاليم الاسلام ، وشب تحت كنفه ، وتغذى مما استطاع من الكتاب والسنة ، ثم لم يلبث ان سعى وراء غذاء خارجي ومدد اجنبي ، فنما وترعرع وتفرع وتشعب . ولكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به »[٤٣] .

٤٣) « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ١٩٥ ـ ١٩٦ .

الفَصْـل الرَّابع

حركة الترجمة ، اسبابها ونتائجها

انتقل التراث الاجنبي ، الفارسي والهندي واليوناني منه على وجه الخصوص الى العالم الاسلامي عن طريقين :

الاول :

الاختلاط المباشر ، الذي تلا عصر الفتوحات مباشرة ، حيث بدأ الاحتكاك الفكري بين الاسلام كعقيدة وشريعة وفكر ، من جهة ، وبين ما كان سائدا في البلاد المفتوحة من عقائد وآراء وفلسفات مختلفة ومتباينة ، من الجهة الاخرى . وقد اتخذ الاحتكاك الفكري في هذا الدور المبكر صورة مجادلات فردية ومناقشات شفوية بين المسلمين وسائر الامم ممن فتح المسلمون بلادهم . وفي بيان اهمية ذلك يقول كولدزيهر : « ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الاخرى كالمسيحيين ، دخل في هذا التأثير . ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل

عنيف حول القضاء والحرية ، بحكم الاختلاط الشخصي ، وغير هـذه المشكلة من الافكار الفلسفية الاغريقية كأفكار ارسطو ، والافلاطونية المحدثة ، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوي اكثر من الترجمة والنقل »[1] .

الثاني :

حركة الترجمة : حيث تم عن طريقها وقوف المسلمين بصورة اكمل وبطريقة افضل على التراث الاجنبي . وكان من نتائج هـذا التلقيح الفكري المنظم المقصود الهادف ، تطور الفكـر الفلسفي في الاسلام ونمائه ، وظهرت في افقه آراء وفلسفات ومذاهب لم يكـن للعـرب المسلمين عهد بها . وللوقوف على عمق الاثر الذي تركته حركة الترجمة في الفكر العربي الاسلامي ، لا بد من الاحاطة بجملة امور ، منها :

اولا : مراكز الثقافة في الشرق الادنى القديم :

اشهر من عمل على نقل التراث الاجنبي الى الاسلام هم السريان، « وهم النصارى الذين كانوا يتكلمون اللغة السريانية ، احدى اللغات

---

١) نقلا عن : الدكتور محمد البهي : « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ، ص : ١٩٠ ، وانظر ايضـا : الدكتور علي سامي النشار : المصدر السابق ، ص : ٣١ .

الآرامية شقيقة اللغة العربية ، فكلتاهما سامية . وكانت السريانية لغة العلم والادب لجميع كتاب النصرانية في انطاكية وما حولها للنصارى الخاضعين لدولة الفرس »[٢] .

لقد نقل هؤلاء الثقافة اليونانية من الاسكندرية وانطاكية ونشروها في الشرق وحملوها الى مدارس الرها (Edessa-Ru-hai) ونصيبين وحران وجنديسابور ، وكانت سورية البلاد المتوسطة على الحقيقة وفيها التقت اكبر دولتين في ذلك العهد ، وهما دولة الفرس والروم . ذلك انه لما قضى الامبراطور (ثيودوسيوس) سنة ٣٩١م على مكتبة السيرابيوم في الاسكندرية ارتحل عنها معلمو الفلسفة لمدة من الزمان فلم تعد توجد في مصر مدارس فلسفية عامة لان التعصب الديني منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته فجعل الحياة صعبة بالنسبة للمعلمين والطلاب الوثنيين الذين ذهبوا الى انطاكية . ثم لما انشقت الكنيسة النسطورية »[٣] عن الكنيسة الارثوذكسية الشرقية ، اضطر الفلاسفة

---

٢) احمد امين : « فجر الاسلام » ، ص : ١٣٠ .

٣) الكنيسة النسطورية ـ نسبة الى نسطور (ت : ٤٥١م) في وكان بطريقا للقسطنطينية ، ومكث في هذا المنصب اربع سنين وشهرين ، وكان يرى ان مريم العذراء لم تلد الاله ، بل ولدت فقط الانسان وهو بذلك يرى ان الاقنوم الثاني وهو الابن ، لم يتجسد وتلده مريم كما يرى غيره من المثلثين ، بل كان يرى ان مريم ولدت الانسان فقط ، ثم اتحد ذلك

والمعلمون الى الانتقال ثانية خوف الاضطهاد الى الشرق خاصة الى الرها ونصيبين والمدائن وجنديسابور في خوزستان[٤] .

اما مدرسة الرها ، التي ضمت اليها طلابا من ايران ومن الشام على السواء ، فقد افادت من تشجيع ملوك الفرس لها خاصة بعد القرن الخامس للميلاد على عهد فيروز (٤٤٧ ـ ٤٨٤) الا انها اخذت

الانسان بعد ولادته بالاقنوم الثاني ، وليس ذلك الاتحاد بالمزج وجعلهما شيئا واحدا ، أو ذلك الاتحاد ليس اتحادا حقيقيا ، بل اتحادا مجازيا ، لان الله منحه المحبة ووهبه النعمة ، فصار بمنزلة الابن . وهذا التخريج لا شك يؤدي الى ان المسيح الذي خاطب الناس وحوكم وصلب (في زعمهم) لم يكن فيه عنصر الهي قط ، فلم يكن الها ولا ابن اله . لذا تقرر في مجمع (افسوس) الديني المنعقد سنة ٤٣١م طرده ولعنه وتأكد ذلك ثانية في مجمع (خلقدونيه) المنعقد سنة ٤٥١ . وقبيل الاسلام كانت المراكز الثقافية الكبرى في الشرق الاوسط وبلاد فارس للنساطرة ، على حين كانت المراكز الريفية والبدوية في بلاد الشام وجزيرة العرب وفي مصر لليعاقبة ، وقد بلغ نشاط هذه المذاهب الدينية مبلغا عظيما فكان لليعاقبة ١٣٧ ديرا في منطقة دمشق وحران في القرن السادس للميلاد ، ثم اقتدى بهم النساطرة بعد ذلك (انظر فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ٣٥/٢) وبعد الفتح الاسلامي تمكن النساطرة من اقامة مراكز دينية ضخمة ومهمة في نصيبين وجنديسابور ومرو ، ثم انتقلت سنة ٧٧٢م بطارياك المذهب النسطوري الى بغداد ، انظر :

The Oxford Dictionary of The Christian Church, The Article : «Nestorianism».

٤) انظر مقالة ـ ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ـ ضمن كتاب التراث اليوناني في الفلسفة الاسلامية ، ص : ٤٠ .

بالانحطاط بعد وفاة نسطور سنة ٤٥٧م الى ان أغلق الامبراطور زينون ابوابها سنة ٤٨٩م نهائيا ، بحجة ان معلميها كانوا نسطوريين في آرائهم ، ثم فتحت ثانية في نصيبين ، التي أصبحت مركزا زاهرا للادب السرياني المسيحي ، وباتت العاصمة اللاهوتية للكنيسة النسطورية ، وقد نالت مساعدة الساسانيين وتأييدهم آنذاك ، لاسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية في بلاد فارس(٥) . وفي حران القريبة من الرها اتصلت وثنية الساميين القديمة بالابحاث الرياضية والفلكية ونظريات المذهبين الفيثاغوري والافلاطونية المحدثة ، وهكذا صارت تعاليم حران المنسوبة الى هرمس مصدر للغنوص (Gnosticism) (٦) . وقد اشتهرت حران بنقاوة اللغة الآرامية الشائعة

---

٥) جورج قنواتي ، لويس غارديه : « فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية » ترجمة الدكتور صبحي الصالح ، الدكتور فريد جبر : ج ٢ ، ص : ٢٧ .

٦) **الغنوص** : كلمة يونانية (Gnosis) معناها في الاصل « المعرفة » ، ولكن معناها الاصطلاحي هو « النزعة الى ادراك كنه الاسرار الربانية بواسطة هذا النوع من المعرفة التي طريقها التأمل الباطني والتجربة الذاتية والمجاهدة النفسية والرياضيات الروحية ، وهو ما يقابل عند الصوفية المسلمين (الكشف) او هو هذا الكشف نفسه . والذي اعطاها هذا المعنى هم طائفة من المفكرين ، ان صح ان نسميهم بهذا الاسم ، عاشوا في القرون الاربعة الاولى من ميلاد المسيح عليه السلام ، ومنهم من كان وثنيا ، ومن كان يهوديا او كان مسيحيا ، ومع ذلك فان الغنوص كتيار فكري متميز، يعود تاريخيا الى العصر الذي نصطلح على تسميته بـ (العصر

الهلينستي) والذي بدأ من فتح الاسكندر المقدوني للشرق وانتهى بعصر الامبراطور اوغسطس ، اي من سنة ٣٣٦ ق.م. الى ٧٠ ق. م. تقريبا ، هذا العصر الذي عرف بطابع حضاري معين امتاز بامتزاج الوان مختلفة من التفكير الشرقي خصوصا الفارسي والسرياني منه باللاهوت اليهودي، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية كالافلاطونية والفيثاغورية المتأخرة والرواقية ، وكوّن من هذا كله نوعا من المعرفة الباطنية (Esoteric-Knowledge) ومن مذاهب الغنوص الوثنية ، المانوية وصابئة حران ، ومن اعلام الغنوص اليهودي فايلو المتوفي سنة ٥٠ م. وافلوطين المعروف عند العرب بالشيخ اليوناني المتوفي سنة ٣٦٩ م. ، ومن مشاهير الغنوصيين النصارى باسيليدس ، فالنثينوس ، مرقيون ، اوريجون ، وكليمانت الاسكندراني . ورغم تعدد مذاهب الغنوصية وفرقها ، فان لها ملامح مشتركة تعمها تقريبا ، منها :

١ ـ القول بالثنائية بين الذات الالهية والعالم المادي ، ثم محاولة اجتياز الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء . فالسلطة الالهية او القوة الكبرى يصدر عنها العقل الاول ، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الانتروبوس (الانسان الكامل) ويتلوها مجموعة كبيرة من الكائنات الروحية او « الايونات » او قوى غير مادية على شكل زوجي ـ اي صدرت زوجا زوجا ـ وهي متضائلة في الالوهية بالتدريج ، حتى نصل الى المادة ، وهي اصل الشر والسبب الذي من اجله انحطت طبيعة الانسان . ولكن الانسان يستطيع عن طريق **« التطهر الروحي والمجاهدة النفسية »** ان يعود الى الذات الالهية والاصل الاول باطراح الجسد المادي والزهد ، على شكل تصاعد يبدأ من المادة ويمر بالايونات حتى يصل الى الذات الالهية .

٢ ـ ان المعرفة الحقيقية طريقها التأمل الباطني ، والغنوصية بهذا تعارض كلا : المعرفة العقلية التي طريقها الاستدلال والبرهان والاقيسة المنطقية ، والمعرفة الدينية التي طريق ثبوتها الوحي ، وهي في سبيل

الوصول الى هذا اللون تعتمد اسلوب التاويل الاشاري الموغل في المجازات في فهم النصوص الدينية .

٣ ـ تقوم الغنوصية في جوهرها على فكرة التلفيق ومبدأ الاختيار والانتخاب وهكذا تستمد المذاهب الغنوصية معارفها من مصادر شرقية ، كالفكر الفارسي والسرياني واليهودي والمسيحي ، ومن مصادر يونانية خاصة كالفيثاغورية والافلاطونية والرواقية وتصهر ذلك كله في فكر فلسفي عجيب لا تكاد تتعرف على مصادر الفكر الاصيلة فيه الا بعناء وجهد . وقد ظهرت تعاليم الغنوصية في افق الفكر في الاسلام ، اول الامر ، ممثلة في فرق **الغلاة** الذين خلطوا بين التعاليم والاراء والمعتقدات التي وجدها المسلمون في الاراضي المفتوحة وتعاليم الدين الاسلامي ، وقد حارب الفقهاء المتكلمة فرق الغلاة ووصموهم بالكفر والزندقة والالحاد ، وذلك لما في الفكر الغالي من عناصر غريبة تناقض اوليات العقيدة الاسلامية ، مثل القول : بالحلول (من المسيحية) ، والتشبيه (مستمدة من اليهودية) وتقديس الاعداد (من الفيثاغورية) وتناسخ الارواح (المستمدة من الفكر الهندي القديم) ونزعة استحلال المحرمات (من المصادر الفارسية وخاصة المزدكية) والقول بان النبوة دور مستمر وفيض لا ينقطع (من الغنوصية اليهودية والمسيحية) .

ان الغلو تيار عام وجد له اتباعا في مختلف المدارس الفكرية في الاسلام فكان في المعتزلة غلاة كالحمارية والحائطية ، الذين قالوا بالحلول ، وكان في الصوفية غلاة : قالوا بالاتحاد والحلول كالحلاجية ، وكان في الخوارج غلاة مثل : الميمونية واليزيدية ، قالوا باستحلال المحرمات وجواز نسخ شريعة النبي (ص) بشريعة اخرى . كذلك حاول الغنوص أن يجد لنفسه مكانا في الحديث النبوي الشريف ، فاخترع الوضاعون الحديث المعروف بـ (حديث العقل) القائل « اول ما خلق الله العقل فقال له : اقبل فاقبل ثم قال له : ادبر فادبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اكرم علي منك ، بك آخذ وبك اعطي ، وبك اثيب ، وبك اعاقب » (اورده الغزالي

في الاحياء ، ط ١ /٨٢) ، والعقل هنا ، هو العقل الاول الكوني الذي هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الالهية كما رأينا قبل قليل . وقد هاجم الامام ابن تيمية هذا الراي فقال بعد أن اورد مذهب الافلاطونية المحدثة هذا في « الجواهر الروحانية » والملاحدة الذين دخلوا معهم من اتباع بني عبيد (أي الفاطميين ، كأصحاب رسائل اخوان الصفا وغيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما ، يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع : « اول ما خلق الله العقل » (ابن تيمية : « تفسير سورة الاخلاص » ، القاهرة طبعة النعساني ، ١٣٢٣ ؛ ص : ٥٨) .
ويرى بعض المستشرقين امثال كارل بيكر ان الذي دفع المعتزلة لمناصرة العقل ، ودفع المأمون لترجمة علوم اليونان القائمة على العقل ، وايجاد عالم عقلي هو محاولة الوقوف في وجه تيار الغنوصية القائم على المعرفة الباطنية (انظر مقالته بعنوان : « **تراث الاوائل في الغرب والشرق** » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه : التراث اليوناني والحضارة الاسلامية ، ص : ١١) .

هذا وقد استمرت عناصر مختلفة من تعاليم الغنوصية في المذاهب الاسماعيلية المختلفة حتى اليوم ، خاصة التلفيق والاستمداد من المصادر المختلفة ، تقول رسائل اخوان الصفا في ذلك « وينبغي لاخواننا أيدهم الله تعالى الا يعادوا علما من العلوم او يهجروا كتابا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها (**رسائل اخوان الصفا** ١٠٥/٤) ، وكذلك اعتمدوا اسلوب التأويل الاشاري في صورته المتطرفة الغالية، فكانوا يرون ان ظاهر الشريعة انما يصلح للعامة ، فهو دواء للنفوس الضعيفة ؛ اما العقول القوية فغذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة وكانوا يزعمون « ان للكتب النبوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر الفاظها يعرفها الراسخون في العلم » . (**الرسالة الثانية والاربعين في الاراء والديانات** ، ٤٦/٤ ، ص : ١٨٩) وغير هذا كثير ـ راجع كتابنا : « دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية » ، الفصل الخاص ب (الغلو) .

فيها لابتعادها عن المؤثرات اليهـودية والمسيحية[٧] . اما مـدرسة جنديسابور ، فلها اهمية خاصة باعتبارها مدرسة فارسية طبية ، وكان عصر ازدهارها الاول في القرن الخـامس في ايام الملـك انو شروان (٥٣١ ــ ٥٧٩م) وذلك بفضل علماء النساطرة الذين طردوا من الرها آنذاك . وفي هذه المدرسة لم يكن الطب يدرس نظريا فحسب ، بل ، كان يـدرس عمليـا في بيمارستـان كبـير[٨]، كـانت نموذجـا لما كانت عليه الدراسة من بعد في العالم الاسلامي . والى جانب هذه المراكز الرئيسية كانت هناك مدارس في الاديرة تعرف الشيء الكثير عن نظمها وطرق التدريس فيها واسمها بالسريانية (اسكولي) ومنه صنع العرب اللفظ (اسكول) الذي يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير ، وكانت الغالبية العظمى من هذه المدارس لاهوتية ولكن كان يسمح في الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية كالنحو والبيـان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك ، وقد اقتصر التعليم

---

٧) ماكس مايرهوف ، المصدر اعلاه .

٨) كلمة فارسية مركبة من لفظتـين (بيمـار) بمعنى مريض ؛ و (ستان) بمعنى مكان او دار ، (اي دار المرضى ــ المستشفى) .

٩) مايرهوف ــ المصدر السابق ، ص : ٥٤ ، ايضا : دي بوير : المصدر السابق ، ص : ١٨ .

الفلسفي في جوهره على بعض اجزاء المنطق الارسطوطاليسي[٩] . ذلك ان النصرانية لما سادت في المنطقة وصارت العقيدة الرسمية للدولة[١٠] ، تشاور الاساقفة في ما يترك من الفلسفة وما يبطل ، فرأوا ان يعلم من كتب المنطق ولا يعلم ما بعدها لانهم رأوا ان في ذلك ضررا على النصرانية وان فيما اطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم[١١] ، لذلك ايضا نرى ان اول ما نقل الى العربية هو المنطق ، ولعل السبب في هذا هو محاولة المسلمين فهم المنهج الذي يستخدمه علماء المسيحية في جدلهم[١٢] .

لقد بدأت حركة الترجمة من اليونانية الى اللغة العربية في العصر العباسي الاول حوالي سنة ١٣٢هـ ــ ٨٠٠م واستمرت حتى حوالي ٣٣٤هـ ــ ١٠٠٠م، وكان جميع المترجمين باستثناء افراد معدودين من النصارى، كان بعضهم من اتباع المذهب الارثوذكسي ، اما غالبيتهم فكانوا نساطرة

---

١٠) انظر مايرهوف : المصدر اعلاه .

١١) الدكتور عمر فروخ : « العرب والفلسفة اليونانية » . ص : ١١ .

١٢) الدكتور علي سامي النشار : « نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام » ، ص : ٣٢ ؛ دي بوير ، المصدر السابق ، ص : ٢٢ .

أو يعاقبة[١٣] ، وكانوا غالبا ينقلون عن نسخ سريانية ، واحيانا عن الاصل اليوناني مباشرة . لقد خدم هؤلاء السريان العلم والفلسفة بما ترجموا ، وكانوا ينقلون العلوم اليونانية بدقة وامانة فيما لم يمس الدين كالمنطق والطب والرياضيات ، اما الالهيات ونحوها فكانت تعدل بما يتفق والعقائد المسيحية[١٤] . والذي يجب الانتباه اليه هو ان هؤلاء النقلة ينبغي الا يعدوا كما يقول دي بوير[١٥] ، من جملة الفلاسفة ذوي الشأن اذ كان يندر ان يقبل احدهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان في كل الاحوال تقريبا يعمل طاعة لخليفة أو وزير أو رجل عظيم .

---

١٣) اليعاقبة — اتباع يعقوب البردعي ، وهم الذين يقولون بان المسيح ذو طبيعة واحدة (Mono-Physite) قد امتزج فيه عنصر الاله بعنصر الانسان ، وتكون من الاتحاد طبيعة واحدة جامعة بين اللاهوت والناسوت ، ونسبة المذهب الى يعقوب البردعي لانه من انشط دعاته . وهم فرعان رئيسيان ، لكل قسم رياسة دينية خاصة به ، فرئيس الاسيويين بطريارك السريان ، ورئيس الافريقيين بطريارك القبط ويقيم في القاهرة ويتبعه سكان الحبشة ، انظر :

«The Oxford Dictionary of The Christian Church», The Article: Monophystism, p. 916.

١٤) انظر : فالزر : « الفلسفة الاسلامية » ، ص : ٢٢

١٥) المصدر السابق : ص : ٢٥ ، انظر ايضا : محمد البهي « الجانب الالهي » ، ص : ١٩٠ وما بعدها .

ثانيا : اسباب حركة الترجمة واشهر المترجمين :

ان الاسباب التي حملت المسلمين على ترجمة التراث الاجنبي ليست واحدة ، بل هي كثيرة ومعقدة وليس من السهل احصاؤها ، ومن الممكن الاشارة الى بعض الاسباب ومن بينها :ـ

١ ـ كان للجدل الديني والتناظر العقائدي بين المسلمين من جهة وغيرهم من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من الجهة الاخرى دوره في تشجيع حركة الترجمة ، فقد الجأهم هذا الاشتباك في الجدل الى الاطلاع على المنطق اليوناني كي يسترشدوا به في تنظيم الحجج وترتيب البراهين حتى يجاروا الطرف الآخر ، وهم اليهود والنصارى ، اذ كان معروفا عنهم انهم مثقفون بالثقافة الاغريقية التي في مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لاساليب الحجاج والمجادلة[١٦] .

٢ ـ تربط بعض المصادر الحركة برغبة بعض الخلفاء وبأسباب خاصة بهم ، من ذلك ما ذكروه من أن بداية الترجمة كانت اشارة من الامير الاموي خالد بن يزيد الذي اعتزل السياسة واشتغل بالكيمياء وطلب ان تترجم له بعض مؤلفاته ، وما ذكروه من أن السبب وراء هذه الحركة الفكرية الضخمة ما اصاب المنصور من مرض خطير سبب اعتلال

---

١٦) انظر : الدكتور محمد البهي : المصدر السابق ، ص : ١٦٥ .

عصارات معدته فاشير اليه باستدعاء الطبيب النسطوري جرجيس بن بخت يشوع ، رئيس الاكاديمية في جنديسلبور ومستشفاها[١٧] .

٣ ـ انتشار الحركة العقلية بزعامة المعتزلة ، ومحاولة هـذه المدرسة اقامة العقيدة الدينية على اساس من الاستدلال والنظـر العقلي ، وتشكيل جبهة عقلية ـ بالتعاون مع الدولة ـ تستمد اصولها من الفلسفة اليونانية ، وذلك لمقاومة المذاهب الغنوصية ، التي لا تعترف بالمعرفة الدينية والعقلية على حد سواء[١٨] . وقد ربط المؤرخون هذه المحاولة بالمأمون لما اشتهر به من رغبة في العلم ، او لما كان ينتحله من مذهب الاعتزال .

يقول صاعد الاندلسي : « لما أفضت الخلافة الى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه واستخراجه من معادنه بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملـوك الروم وأتحفهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلسفة فبعثوا اليه بما

---

١٧) اوليري : المصدر السابق : ص : ٢٠٠ .

ثالثا : اشهر المترجمين :

١٨) بيكر (كارل) « تراث الاوائل في الغرب والشرق » ، ضمن كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ص : ١٨ .

حضرهم من كتب افلاطون وارسطو وبقراط ... وغيرهم من الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم احكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حث الناس على قراءتها ورغبهم في تعلمها »[١٩] . ويقول ابن خلدون : « جاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله (اي الاعتزال) فانبعث لهذه العلوم حرصا وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب وعكف عليها النظار من أهل الاسلام وحذقوا في فنونها وانتهت الى الغاية انظارهم فيها »[٢٠] . ويذكر ابن النديم ، وعنه نقل القنطي وابن ابي اصيبعة : « بأن السبب الذي دعا المأمون الى نقل فلسفة ارسطو انه رأى في المنام كأن رجلا ابيض اللون مشربا بالحمرة مقرون الحاجب اجلح الرأس اشهل العينين حسن الشمائل جالسا على سريره ، قال له المأمون : من انت . قال : انا ارسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : ايها الحكيم ، أسألك . قال : اسأل ، قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل ، قلت : ثم ماذا . قال : ما حسن في الشرع ، قلت : ثم ماذا ؟ قاله : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ؟ قال ثم (لا ثم) قلت

---

١٩) صاعد الاندلسي : « طبقات الامم » ، ص : ٩٨ ، القفطي : « اخبار العلماء » ، ص : ٣١ .

٢٠) ابن خلدون : « المقدمة » ، الفصل الثالث عشر ، « في العلوم العقلية » ، ص : ٤٧٩ ، طبعة اوفست ـ مكتبة المثنى .

زدني ، قال : عليك بالتوحيد ، فكان هذا المنام من أوكد الاسباب في اخراج الكتب وترجمتها»[٢١] .

ثالثا : اشهر المترجمين :

لقد أشرنا الى ان القائمين على الترجمة كانوا من أبناء الامم التي فتح العرب المسلمون بلادهم ، وباستثناء القليل منهم ، فان غالبيتهم كانوا من السريان النصارى ، فكان منهم (يعقوب الرهاوي) المتوفي سنة ٧٠٨م والذي ترجم بعض الكتب اليونانية في الالهيات واشتغل الى جانب ذلك بالفلسفة « وأفتى بجواز قيام القسس النصارى بتعليم ابناء المسلمين »[٢٢] ، ومنهم : (يوحنا بن ماسويه) وهو مسيحي المذهب سرياني ومن مشاهير أطباء مدرسة جنديسابور ، هاجر الى بغداد في أول القرن الثالث للهجرة وهناك اقام بيمارستانا وجعله الخليفة المأمون سنة ٢١٥ هـ رئيسا لبيت الحكمة . وقد تتلمذ عليه حنين بن اسحق لمدة من الزمن وتوفي ببغداد سنة ٢٤٣هـ/٨٥٧م . ومنذ هذا التاريخ بدأت مدرسة الطب في جنديسابور تفقد اهميتها لان كبار الاطباء والاساتذة فيها ذهبوا الى قصور خلفاء بني العباس في

---

٢١) ابن النديم : « الفهرست » ، ص : ٢٤٣ ، الزوزني : « تاريخ الحكماء » ، ص : ٢٩ .

٢٢) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، ص : ٢١

بغداد وسامراء[٢٣] • ومنهم : (ابو زيد حنين بن اسحق العبادي) وهو عربي نصراني ولد سنة ١٩٤ هـ • كان عالما بلسان العرب فصيحا باللسان اليوناني جدا ، بارعا في اللسانين بلاغة بلغ بها تميز علل اللسانين • يقول عنه ابن ابي اصيبعة : « كان عالما باللغات الاربع غريبها ومستعملها : العربية والسريانية واليونانية والفارسية ، ونقله في غاية الجودة »[٢٤] ويعتبر حنين أشهر جميع نقلة الكتب الاغريقية العليمة الى العربية ، وهو زعيم المترجمين العرب والسريان بلا منازع • درس في اول عهده ببغداد ثم رحل الى الاسكندرية وعاد مزودا بكل ثمار المعرفة التي كانت شائعة في وقته واتقن اللغة اليونانية وقد انتهت اليه رئاسة بيت الحكمة بعد وفاة يوحنا بن ماسويه وبعد تجديد المتوكل لها ثانية بعد ربع قرن من تأسيسها[٢٥] • وقد وضع حنين مقياسا جديدا للترجمة فصار النقلة يترجمون من اليونانية الى السريانية والعربية بعد قيامهم بتحقيق النص الذي يعتزمون ترجمته تحقيقا لغويا • « وكانت طريقة حنين في نقد النصوص نقدا لغويا — والتي شرحها هو بتفصيل — ترتفع الى مستوى طرق البحث

---

٢٣) ابن جلجل : « طبقات الاطباء والحكماء » ، ص : ٦٥ ، ابن النديم : الفهرست ، ص : ٢٩٥ ، ابن ابي اصيبعة : « عون الانباء » : ١٢٣/٢

٢٤) ابن ابي اصيبعة : المصدر السابق : ١٧٥/٢ .

٢٥) ابن جلجل : المصدر السابق : ص : ٦٨ ، القفطي ، المصدر السابق ، ص : ١٧١ .

المعاصرة »[٢٦] . لقد ترجم حنين الى العربية الشيء الكثير . ومن الملائم ان يذكر في اول الامر نقل التوراة الى العربية نقلا عن الترجمة السبعينية ، وترجم الى السريانية : عبارات ارسطو وقسما من التحليلات وكتاب الكون والفساد وكتاب النفس والجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، وكثيرا من الشروح وكتبا من جالينوس وبقراط ، وايساغوجي فرفريوس ، وخلاصة فلسفة ارسطو لنيقولاؤس . كما ترجم من كتب الفلسفة : كتاب السياسة وكتاب طيماؤس لافلاطون ، وشرح ثامسطيوس للجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو ، والمقولات والطبيعيات والاخلاق لارسطو[٢٧] . ومنهم (اسحق بن حنين) الذي كان يلحق بأبيه في النقل وفي معرفته باللغات وفصاحته فيها . وقد وجه اهتماما خاصا بمؤلفات ارسطو ، وترجماته تعتبر في الذروة العليا من الدقة والامانة وتكشف عن الدرجة العليا التي بلغها اسحق في فهم ارسطو فهما حقيقيا. وقد نقل اسحق الى العربية : سوفسطي افلاطون ، وما بعد الطبيعة لارسطو ، ورسالة النفس ، وكتاب العبارات ورسالة الكون والفساد ، وذلك مع شروح كثيرة للاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ،

---

٢٦) فالزر (ريتشارد) : المصدر السابق ، ص ٢٤ .

٢٧) كرادفو : ابن سينا ، ص : ٦٧ ــ ٦٨ (ترجمه الى العربية عادل زعيتر) ، اسماعيل مظهر : « تاثر الثقافة العربية بالثقافة اليونانية » ، ص : ٥٨ (ضمن كتاب : نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية ــ هدية المقتطف السنوية ، ١٩٣٨) .

وأمونيوس سكاس ، مؤسس الافلاطونية المحدثـة[٢٨] . ومنهـم (ثابت بن قرة الصابئي المتوفي سنة ٢٨٨هـ) الذي ترجم عددا كبيرا من الكتب الفلكية والرياضية . وقد بدأ ثابت حياته في حران حيث زاول مهنة الصرافة ، وكان ذا منزلة كبيرة لدى المعتضد ، وانتفع بما ناله فأقام جمعية صابئية ببغداد . وقد عده المؤرخون فيلسوفا قبل كل شيء . ولمؤلفاته الهندسية ــ كما يقول كرادفو ــ والتي نعرف بعضها ، مكانا مهما في تاريخ الرياضيات . وكان عارفا باللغـات العربية والسريانية واليونانية ، واما ما يتعلق بالفلسفة ، فقد ترجم قسما من تفسير برقلس على وصايا فيثاغورس الذهبية ، كما ترجم كتاب الجوامع لجالينوس ، وبحث في المقولات والتحليلات الاولى والعبارات لارسطو ، وأصلح رسالة في الحجة المنسوبة الى سقراط ، ورسالة أطرف من هذا في حل رموز كتاب السياسة لافلاطون ، كما واصلح كثيرا من ترجمات اسحق بن حنين الفلسفية[٢٩] . ومنهـم (قسطا بن لوقا) وهو سرياني نصراني من بعلبك ، عاش وازدهر في

---

٢٨) الفهرست ، ص : ٢٨٥ ، الزوزني : « تاريخ الحكماء » ، ص : ٨، بتحقيق يوليوس ليبرت ، لايبزك : ١٩٠٣ ، (وهو مختصر كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء للقفطي) ، قارن : كارادفو ــ المصدر السابق ، ص : ٦٨ ، اسماعيل مظهر ــ المصدر السابق ، ص : ٢٩ .

٢٩) ابن جلجل ــ المصدر السابق ، ص : ٧٥ ، صاعد الاندلسي : « طبقات الامم » ، ص : ٣٧ ، قارن : كرادفو ، المصدر السابق ، ص : ٧٦

عصر المعتصم وذهب الى بلاد اليونان حيث حصل على كثير من الكتب وقد نال شهرة عظيمة كعالم ومترجم ، فقام بترجمة الكتب الطبية والرياضية والفلكية ، وترجم الى جانبها مؤلفات فلسفية صحيحة أو منحولة ، وترجم شرح الاسكندر الافروديسي وشرح يوحنا النحوي على السماع الطبيعي لارسطو ، وبعض شرح الاسكندر على كتاب الكون والفساد لارسطو ، وكتاب آراء الفلاسفة في الطبيعيات المنسوب الى فلوطرخس[٣٠] . ومنهم (ابو بشر متى بن يونس القنائي ٣٢٩هـ ـ ٩٤٠م) الذي انتهت اليه رياسة المنطقيين في عهده ، تنسب اليه ترجمة : انالوطيقا الثانية والبويطيقا لارسطو ، وشرح الاسكندر الافروديسي على كتاب الكون والفساد لارسطو ، وتعليقات ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين في الميتافيزيقيا ، وله مؤلفات مبتكرة في التعليق على قاطيغورياس ، أي المقولات لارسطو . وجعل من نفسه شارحا ايضا ، ففسر بالعربية كتاب المقولات ، وكتاب الحس والمحسوس ، والايساغوجي لفرفريوس[٣١] . ومنهم (ابو زكريا يحيى بن عدي المنطقي ـ ٣٦٤هـ ـ ٩٧٤م) وكان يعقوبي المذهب ،

---

٣٠) ابن جلجل ـ المصدر السابق ، ص : ٧٦ ، ابن النديم ـ الفهرست ، ص : ٢٩٥ . كرادفوا : المصدر السابق ، ص : ٦٨ ، ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ٢/٢٤٤ (طبعة دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٥) .

٣١) ابن النديم ، المصدر السابق ، ص : ٢٦٣ ، الزوزني : المصدر السابق ، ص : ٣٢٣ . كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٣٢٣ .

أكمل كثيرا من الترجمات السابقة ، واليه يرجع الفضل في ترجماته لمقولات ارسطو مع شرح الاسكندر الافروديسي ، والرسائل السوفسطائية وصناعة الشعر وما بعد الطبيعة والنواميس وطيماؤس لافلاطون ، وكتاب ثوفرسطس في الاخلاق[٣٢] . ومنهم (ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي المتوفي سنة ٢٥٥هـ) فيلسوف العرب ، ينتهي نسبه الى قحطان ، « كان عالما بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتأليف اللحون والهندسة وطبائع الاعداد والهيئة وعلم النجوم ، ترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص »[٣٣] ويقول عنه كرادفو : « كان الكندي مترجما مهما وموسوعيا يندر وجود من يعدله خصبا ، ترجم الجزء الرابع عشر مما بعد الطبيعة لارسطو وشرح التحليلات الاولى والثانية وتلخيص الرسائل السوفسطائية ، ولخص صناعة الشعر لارسطو وصناعة الشعر للاسكندر الافروديسي ، والعبارات والايساغوجي لفرفريوس . وألف رسالة في المقولات ، وتشهد

---

٣٢) الفهرست ، ص : ٢٦٤ ، الزوزني ، المصدر السابق ، ص : ٣٦١ ، كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٦٩ .

٣٣) ابن جلجل : ص : ٧٣ . انظر ايضا : ابن ابي اصيبعة : ١٧٨/٢ ، الزوزني ، ص : ٣٦٦ .

عناوين كتبه على عمله الجبار في شرح الكتب اليونانية وتطبيقها »[٣٤].

رابعـا : عيوب الترجمة واسبابه :

لقد ترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة في الجملة، غير ان مطابقة الترجمة للاصل تبدو في كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو في كتب الاخلاق او ما بعد الطبيعة فقد حذفوا ـ كما يقول دي بوير : « كثيرا من غوامض هذين العلمين او فهموه على غير وجهه وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني . فبطرس وبولص ويوحنا تظهر احيانا بدل سقراط وافلاطون وارسطو ، وحل الاله الواحد محل القدر والالهة المتعددة . ثم ترى افكارا كفكرة الحياة الدنيا والخلود والخطيئة تطبع بالصبغة النصرانية »[٣٥] .

ولعل من اخطر صور التحريف الذي اصاب التـراث الفلسفي المترجم الى العربية ، نسبة الكتب الى غير مؤلفيها ، والتصرف فيما

---

٣٤) كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٨٩ ، ويرى الاستاذ الدكتور عبد الهادي ابو ريده ، « ان المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع ، اعني عرض الاراء الفلسفية الاجنبية بلغة العرب ، ذلك انه لا يذكر ان الكندي نقل من الكتب مـا يبرر أن نعتبره مـن ضمن المترجمين » انظر : رسائل الكندي الفلسفية ، ص : ٩ .

٣٥) دي بوير ـ المصدر السابق ، ص : ٢١ .

نقل بالزيادة والتغير ، من ذلك شيوع بعض كتب المذهب الافلاطوني الحديث ، باعتبارها كتبا مشائية تعبر عن آراء المعلم الاول : ارسطو ، وأهم هذه الكتب ثلاثة(٣٦) .

١ ـ كتاب التفاحة :

المنسوب لارسطو وهو في الحقيقة اجزاء من تاسوعات افلوطين المعروفة (Enneads) ويصور فيه المؤلف المجهول حالة ارسطو والموت يقترب منه وهو ممسك تفاحة بيده ، يناقش تلاميذه في الموت والخلود والروح والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت ، والنفس ذاتها نور محض ، ولا شك في ان كتاب التفاحة هذا نقل مشوه عن « فيدون » الذي يتكلم فيه افلاطون على لسان سقراط عن خلود النفس وبقائها بعد الموت .

---

٣٦) كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٨٠ وما بعدها ، دي بوير : المصدر السابق ، وايضا الدكتور محمد علي ابو ريان ، « اصول الفلسفة الاشراقية » ، ص : ٧٢ وما بعدها ، الدكتور محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي وما بعدها . (كان من النتائج المباشرة لهذه الكتب المنحولة على ارسطو ان اصطبغت اراء الاسلاميين عنه بالصبغة الافلاطونية التي دفعتهم ـ من بعد ـ الى محاولات ترمي الى الجمع والتوفيق بين النزعتين الافلاطونية ـ ذات المسحة الصوفية الاشراقية ، والنزعة الارسطية ذات المسحة الواقعية والطبيعية ، كما فعل الفارابي في كتابه : « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطوطاليس الطبيعي » .

٢ ـ اثولوجيا ارسطو طاليس : او كتاب الربوبية :

وهو كتاب آخر منسوب خطأ الى ارسطو ترجمه للعربية ابن ناعمة الحمصي حوالي سنة ٢٢٦ هـ واعاد الكندي النظر في هذه الترجمة واصلحها واتفق لهذا الكتاب رواج كبير في الشرق ، وفي هذا الكتاب نجد افلاطون الالهي مصورا في صورة مثل اعلى للانسان ، يعلم الاشياء كلها بالفكر الحدسي فلا يحتاج لمنطق ارسطو ، وان الحقيقة العليا ، وهي الموجود المطلق ، لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن عالم المحسوس ، فيقول ارسطو ، (والقول في الحقيقة لافلوطين) « اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء سواي وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى معه متعجبا ، واعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير ، وحين أوقن بذلك أرقى بذمتي الى العالم الالهي ، ويخيل الي كأني قطعة منه . فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الالسن عن وصفه والآذان عن سمعه . ومن الغريب اني اشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع انها لم تفارق البدن »(٣٧) .

٣٧) كتاب الربوبية ، ص : ٨ .

٣ ـ الايضاح في الخير المحض ، او كتاب العلل :

المنسوب الى ارسطو ، وهو في حقيقته بعض نصوص كتاب الالهيات لبروقلس «Elements of Theology» زعيم الفرع الاثيني للافلاطونية المحدثة ، لخصه داميا سوري في القرن الخامس الميلادي الذي انتحل اسم دايوجنس الاريوفاغي ؛ وسماه « مبادىء العلم الالهي » ونقل السريان مختارات منه الى العربية واسموها « الايضاح في الخير المحض » ، وقد نقل فيما بعد الى اللاتينية في القرن الثاني عشر وتحت عنوان : « كتاب العلل » «Liber de Causis» لانه يدور حول بحث العلل .

وهكذا فان التراث اليوناني لم يصل الى المسلمين سليما صافيا بل تناوله التحريف والتشويه وهذا امر اشار اليه علماء المسلمين انفسهم ، فيقول الامام الغزالي : « ثم المترجمون لكلام ارسطوطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف و تبديل محوج الى تفسير وتأويل ، حتى اثار ذلك ايضا نزاعا بينهم (أي بين تلامذته من الاسلاميين) وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام « الفارابي ابو نصر » و « ابن سينا »[٣٨] ويقول القفطي : « وكل من نقل كلامم (اي

٣٨) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » . ص : ٦٣ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ سلسلة ذخائر العرب) .

كلام ارسطو) من اليونانية الى العربية والى السريانية والى الفارسية والى العربية ، حرف وجزف وظن بنقله الانصاف وما انصف ، واقرب الجماعة حالا في تفهيم مقاصده في كلامه : الفارابي ابو نصر وابن سينا ، فانهما دققا وحققا فحملا علمه على الوجه المقصود »[٣٩] وقد اشار اخوان الصفا في رسائلهم الى ان النقل غير الفني كان من جملة الاسباب التي حملت المشتغلين بالفسلفة على الوقوع في الخطأ وسوء التقدير فتقول احدى رسائلهم[٤٠] : « واما اولئك الحكماء الفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن والتوراة (!) والانجيل فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التي تقدم ذكرها في اول هذه الرسالة ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف اغراض مؤلفيها ، حرفها وغيرها ، حتى انغلق على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين اغراض مصنفيها » .

اما التحريف والتشويه الذي حصل في الترجمة ، فله اسباب منها :

١ ــ منها ما ذكرنا من احلال العناصر المسيحية محل كثير مما

٣٩) القفطي : « اخبار العلماء » ، ص : ٥١ .

٤٠) اخر الرسالة الاولى ، ص : ٣٢ ــ ٣٣ ، مطبعة الاداب . ١٩٣٦ .

هو وثني ، فالحمية الدينية كانت احيانا فوق الامانة العلمية فكانوا ـ كما يقول الدكتور فروخ : « يحذفون من الاصل التي بين ايديهم ما كان مخالفا للنصرانية »[41]

٢ ـ كانت معرفتهم باللغة اليونانية قاصرة فوقعوا في اخطاء لغوية بدلت المعاني كثيرا او قليلا ، فاللغة اليونانية كانت بالنسبة للنقلة لغة ثانوية في ثقافتهم ثم ان اللهجة اليونانية المحلية في ذلك الدور كانت تختلف عن اللغة اليونانية التي كتب بها الفلاسفة ، هذا الى جانب قصور السريانية عن أداء المعاني اليونانية اداء صحيحا لانهما مختلفان في خصائصهما ، وفي ذلك يقول ابو حيان التوحيدي : « ان الترجمة من لغة يونان الى العبرية ، ومن العبرية الى السريانية ومن السريانية الى العربية ، قد أخلت بخواص المعاني في ابداء الحقائق اخلالا لا يخفى على احد . ولو كانت معاني يونان تهجس في انفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنانها المعجز وسعتها المشهورة لكانت الحكمة تصلنا بلا شوب وكاملة بلا نص»[42] .

---

٤١) العرب والفلسفة اليونانية ، ص : ١٤ . وانظر ايضا : دي بوير . المصدر السابق ، ص : ١٨ .

٤٢) المقابسات ، ص : ٢٥٨ . طبعة السندوبي .

الفَصْلُ الخامِس

المنحنى التاريخي للتيـــار العقلي في الاسلام

كان من النتائج المباشرة لتوفر المسلمين على دراسة القـــرآن الكريم وفهمه ، من جهة ، ولاحتكاكهم الفكري بغيرهم من الجهـــة الاخرى ، ظهور نزعة عقلية قوية في الاسلام تمثلت في طورها الاول في المدارس الكلامية التي ظهرت في نهاية القرن الاول وبداية القرن الثاني للهجرة ، واشهر هذه المدارس التي أدخلت الاستدلال العقلي في العقيدة : القدرية اتباع غيلان الدمشقي ومعبد الجهني ، والجبرية ، اتباع الجهم بن صفوان والجعد بن درهم • وقد تطـرفت كلتـــا المدرستين في مبادئها ، فالقدرية نفوا القدر الالهي وجعلوا للانسان القدرة التي بها يفعل باستقلال عن القدرة الالهية ، ولم يقفوا عنـــد ذلك فحسب ، بل نفوا العلم الازلي ، فكانوا يرون أن الله تعـــالى لا يعلم ما يفعله العبد الا بعد وقوعه ومن ثم يستأنف هو تعـــالى العلم بما حدث ووقع ، وروى عن الجهني قوله : « لا قدر والامـــر

أنف »[1] أما الجبرية ، فاتتهوا الى الطرف الآخر من الافراط ، حينما سووا بين الانسان المدرك العاقل ، وبين الجماد الذي لا يعقل ولا يفقه، فكان الجهم بن صفوان يرى : أن نسبة الافعال الى العباد ، نسبة مجازية كنسبتها الى الجماد ، ومن ثم كان يرى ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا ارادة وانما هو مجبور مسير مكره على فعل ما يفعله[2] .

ولقد انتهت المدرستان بعد ظهورها بفترة وجيزة ، وكان ذلك أمرا طبيعيا ، اذ ان عنصر التطرف الذي اصطبغت به المدرستان ، كان كفيلا بالقضاء عليهما . ولقد قامت على انقاض القدرية ، مدرسة كلامية حاولت استبعاد عناصر التطرف في الاتجاه القدري الذي كان يدعو الى الحرية والاختيار ووصف الانسان بالقدرة والاستطاعة على خلق الفعل ، تلك هي مدرسة المعتزلة التي ساهمت في تطوير النزعة العقلية في الاسلام وجعلت منها منهجا متزنا منسجما في خطوطه العامة ، رغم ما في ذلك من نواقص عرضية تظهر في افكارهم حينا وفي منهجهم احيانا .

---

١) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ١٢٨ / الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٠٨/١ / الاسفرايني : « التبصير في الدين » ، ٩٦ ، ابن حزم : « الفصل في الملل والنحل » ، ٢٢/٣ .

٢) مسلم : « الصحيح ــ باب القدر ــ كتاب الايمان » ، ١٥٠/ ، انما الامر انف ، اي يستانف استئنافا من غير ان يسبق به سابق قضاء وتقدير ، وانما هو اختيارك ودخولك فيه ، انظر : لسان العرب ، ١٤/٩ ، تاج العروس ، ٤٧/٦ .

لقد حاول المعتزلة ـ وكانوا الاول في هذا المضمار ـ وضع فلسفة صحيحة للدين ، وأنشأوا قواعد عامة أقاموا عليها بنيان العقائد الاسلامية وقد تمثلت المدارس الكلامية المتأخرة ، من أشاعرة وشيعة ـ منهجهم وأكثر اصولهم بعد ان اجرت عليها تحويرا وتبديلا ، قد لا يبدو جوهريا لمن يطلع على التاريخ الكامل لعلم الكلام الاسلامي .

لقد دفع رجال المعتزلة النزعة العقلية التي ولدت في الاسلام ، وساروا بها سيرا طبيعيا هادئا الا في حالات شاذة قليلة ، أسرفوا وتطرفوا وأكثروا من الاستدلال العقلي حتى رفعوا العقل الى مرتبة القياس والدليل في امر العقيدة والايمان وبالغوا في شأنه ، من صور ذلك ما يقوله الجاحظ : « فما الحكم القاطع الا للذهن ، وما الاستبانة الصحيحة الا للعقل »[٣]. وقوله في مكان آخر : « والاستنباط هو الذي يفضي بصاحبه الى برد اليقين وعز الثقة والقضية الصحيحة »[٤] . فصاروا يتهمون في دينهم ويرمون بالكفر والزندقة ، وصارت كتب الفرق التي ألفها مخالفوهم ، تمثلهم كفلاسفة

---

٣) الجاحظ رسالة التربيع والتدوير (ضمن رسائل الجاحظ) ، ص : ١٩١ .

٤) الجاحظ : كتاب المعلمين (مقتبس من ، الحاجرى : الجاحظ ، ص : ٤٨) .

عقليين ، ارادوا فرض نظرياتهم القاصرة على الدين ، وراموا احلال شريعة العقل محل الشريعة المبنية على الوحي ، من ذلك ما يقوله الشهرستاني في معرض كلامه على الجبائيين : « وأثبتا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الاحكام وموقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر »[٥] ، وقد صاحب هذا الاعتماد المتزايد على العقل ، ابتعاد المعتزلة عن مناهج الفقهاء والمحدثين ، « لا بل صاروا يرمون هؤلاء بالجهالة ، ويلقبونهم بالحشوية ويتهمونهم بالكذب »[٦] . من قبيل ذلك ما قاله الجاحظ في جمهور المحدثين : « وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الاحاديث ، وأي ضرب منها يكون مردودا متأولا ، وأي ضرب منها يقال انما هو حكاية عن بعض القبائل، ولذلك أقول : « لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام واختطفت واسترقت ، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون »[٧] . ويقول في مكان آخر معيبا المحدثين : « وكرهت الحكماء والرؤساء اصحاب الاستنباط والتفكير جودة الحفظ لما كان الاتكال عليه واغفال العقل من التمييز ، حتى قالوا : الحفظ عدو الذهن ، لان مستعمل الحفظ لا يكون الا مقلدا »[٨] . وهكذا تبعت المعتزلة احيانا العقل وانتهت معه الى

---

٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١/١٠٠ .

٦) ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، ٣٠ .

٧) الجاحظ : « الحيوان » ، ٤/٢٨٩ .

٨) الجاحظ : كتاب المعلمين ، عن الحاجري ــ المصدر السابق ، ص : ٤٨ .

حيث انتهى ، فكان ذلك انحرافا وشذوذا عن اصلها الاول مما سبب انقراضها وزوالهـا ، وقامت على انقاضهـا مدارس كلامية اخـرى حاولت ان تستبعد عن منهجها وسائل المغالاة وانتهت الى خلق منهج متوسط يقوم على الموازنة بين العقل والنص . ولكن رغم هـذه المحاولة في افق التفكير الاسلامي ، فان تيار النزعة العقلية الغالية ، تلقفها جمع آخر من المفكرين وهم الفلاسفة ، فدفعوه باتجاه عقلي صرف لا يبالي في اكثر من جانب بالنصوص ولا يلتفت الى مراعاتها والالتزام بها الا قليلا وقد بلغ هذا التيار مداه الاقصى على ايدي متفلسفة الاسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد واضرابهم ، وهكذا صار المؤرخون للفكـر الفلسفي في الاسـلام يشخصون هذا التيار العقلي الصرف عن المنهج الكلامي المعتـدل بقولهم : « ان البحث في الكلام يكون على قواعد الشرع وقانون الاسلام ، وفي الفلسفة (العلم الالهي) على مقتضى العقول »[٩] ، فحسب ، حرا طليقا من كل قيد . لقد جرى هؤلاء الفلاسفـة وراء عقولهم ، لا يلوون على شيء آخر ، فكل ما اشار به العقل عليهم ، فهو مقبول ، ومـا عداه مرفوض ، ثم اذا انتهوا الى نتيجـة عادوا فنظروا الى النصوص القرآنية التي تتحدث عن موضوعات بحثهم ، فان وجدوها على وفاق معهم ، قبلوها ، وان وجدوها على خلاف مع

---

٩) طاش كوبرى زاده : مفتـاح السعادة ، ٢/٢٠ ، الجـرجاني : « كتاب التعريفات » باب الكاف ، ص ١٢٤ .

ما انتهوا اليه ، صرفوها عن ظاهرها بالتأويل ، وحملوها على المعنى الذي انتهى اليه بحثهم »[10] .

ومثلما وجه الفقهاء والمحدثون سهام النقد الهادم لمنهج المعتزلة في شكله الغالي ، صار المتكلمة فيما بعد خصماء أقويـاء ، يوجهون نقدهم الى منهج الفلاسفة العقلي الذي اعتبروه خطرا يتهدد بنيـان العقائد الاسلامية .

والحق فان المحاولة الفكرية التي قام بها الفلاسفة في الاسلام من اجل التوفيق بين حقائق الدين الاسلامي ، والفكر اليوناني الذي انتهى اليهم ـ وخاصة في ثوبة الارسطي ـ كانت محاولة تتم رغم طرافتها عن سذاجة كبيرة وجهل بطبيعة الفلسفة الاغريقية وعناصرها الوثنيـة العميقة ، وعدم استقامتها على نظام فكري واحـد ، واساس منهجي واحد ، مما يخالف النظرة الاسلامية ومنابعها الاصيلة . « فالفلسفـة الاغريقية نشأت في وسط وثني مشحون بالاساطير ، واستمدت جذورها من الوثنية ومن هذه الاساطير ولم تخل من العناصر الوثنية والاسطورية قط ، فكان من السذاجة والعبث محاولة التوفيق بينها وبين التصور الاسلامي القائم على اساس التوحيـد المطلق العميق التجريد »[11]

---

١٠) الدكتور سليمان دنيا ، محمد عبده « بين الفلاسفة والمتكلمين » ١٥/١ .

١١) سيد قطب : « خصائص التصوير الاسلامي ومقومـاته » ، ص : ٢١ .

ولذلك فان هذه الفلسفة صارت لا تعبر عن فلسفة اسلامية حقـة ، ومن ثم « فان فلسفة الرئيس (ابن سينا) وما تتج عنها من آراء وانظار في علم التوحيد ، امور ينبغي ان يعاد النظر فيها ، اذا اريد بها ان تكون معبرة حقيقة عن فلسفة دينية اسلامية ، ذلك لان المسائــل والحلول فيها كانت أقرب الى الوثنية اليونانية »(١٢) .

لقد بدأ هجوم الكلاميين على منهج وفلسفــة المشائين العرب ، منذ وقت مبكر(١٣) وقبل ان يضطلع الغزالي بالتصدي لمهاجمة الفلاسفة

---

١٢) الفندي (الدكتور محمد ثابت) : « الغزالي ، فيلسوف ديني »، ص : ٨٥ مقالة ظهرت في كتاب : « مهرجان الغزالي في دمشق » ، الذكرى المئوية التاسعة لميلاده .

١٣) يقول الدكتور بينس (مذهب الذره عند المسلمين ، ص ١٦) في معرض كلامه عن النظام المعتزلي : « ردوده على الـدهرية جـديرة بالاعتبار ، لانها هيأت للغزالي اعتراضا وجهت للفلسفة » . ثم يسرد دليل النظام معتمدا على كتاب الانتصار للخياط المعتزلي ، ص : ٣٥ . وللاشعري رسالة عنوانها : « كتاب الفصول » في الرد على الدهرية والفلاسفة القائلين بقدم العالم (انظر : ماجد فخـري : « ابن رشد فيلسوف قرطبـة » ، ص : ٥٦) ، وجرى على منوال الاشعري تلامذته من الاشاعرة ، انظر : الباقلاني « التمهيد » ، باب الكلام في اثبـات حـدث العالم ، ص : ٢٢ (طبعة بيروت) ، الجويني : « الارشاد » ، ص : ٢٥ وما بعدها . ولابن حزم محاولة مسهبة أورد فيها خمسة ادلة على حدوث العالم وابطـال مذهب القائلين بقدمه ، انظر : الفصل في الملل والنحل ــ باب الكلام على من قال بان العالم لم يزل وانه لا مدبر له . ويكاد الغزالي يصرح ويشير الى استفادته ممن سبقوه في صورة تلميح خاطف وسريع فيقول : « لو ذهبت اصف ما نقل عنهم في معرض الادلة ، ــ اي ادلة الفلاسفة في قدم العالم ــ وذكر الاعتراض عليه ، لسودت في هذه المسألة اوراقا (انظر) : تهافت الفلاسفة ، المسألة الاولى ، ص : ٧٥ ، طبعة د. سليمان دنيا) .

وبيان باطلهم . فقد حمل رؤساء المعتزلة من امثال العلاف والنظّام والكعبي والنوبختي على منطق ارسطو وفلسفته الطبيعية خاصة ، كذلك فعل متكلمة المدرسة الاشعرية امثال الباقلاني والجويني والبغدادي والشهرستاني . « ولكن الغزالي كان في مجال الهجوم على الفلاسفة وتفنيد مزاعمهم أقواهم جملة ، وأغزرهم مادة وأصلبهم قناة وأطولهم باعا ، فطبع هذه الحملة بطابعه القوي الغلاب ، وبهذا مكن لها وهيأ اذهان الناس لقبولها ومهد الطريق للتنكيل بالفلسفة على يد ابن الصلاح الشهرزوري وأمثاله »[١٤] . لقد ضرب الغزالي الفلسفة المشائية العربية في مسائل الالهيات ضربة لم تقم لها قائمة بعدها ، وكان من نتيجة ذلك ان فقدت هذه الفلسفة استقلالها واهميتها ، رغم محاولات تجديدها واعادة الاعتبار لها ــ كما سنرى ذلك بعد قليل . وكتاب : « تهافت الفلاسفة » الذي ضمنه الغزالي هجومه الهادم للفلسفة ، يعتبر اشهر كتبه وأخطرها ، « وهو دون نزاع من أهم الكتب الفلسفية في القرون الوسطى ، كتبه في سن النضج ، فجاء عميقا دقيقا ، يؤذن بتمكن تام وسيطرة شاملة ، فيه مادة غزيرة ، واعتراضات محكمة ، ولمس لصميم المشكلات ، ونقد حاد . جمع مشكلات الفلسفة الدينية اسلامية كانت ، أو مسيحية ، ولخصها في عشرين مسألة ، ثم

---

١٤) الطويل : (الدكتور توفيق) : « قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، ص : ١١٤ .

ناقشها الواحدة تلو الاخرى ، وهذا ولا شك منهج جديد في العرض والتأليف ، وفي جمعه بحث وهضم ، وفطنة واختيار ، وفي مناقشته اصالة وابتكار »[١٥] .

ولقد اراد الغزالي ان يوضح ملامح الفلسفة المشائية في الاسلام ، ويقف على دقائقها وخصائصها ، موضوعاتها ومنهجها ، وذلك قبل ان يتصدى للرد عليها وتفنيها ، فيقول عن نفسه : « فعلمت ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عماية ، فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة ، من غير استعانة باستاذ ، وأقبلت على ذلك في اوقات فراغي ، من التصنيف والتدريس ، في العلوم الشرعية ... فاطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلفة على منتهى علومهم من سنتين ، ثم لم أزل أواظب على

---

١٥) بيومي : (الدكتور ابراهيم) : « الغزالي الفيلسوف » ، ص : ٢١٥ (مقالة ظهرت ضمن كتاب مهرجان الغزالي في دمشق ، الذكرى المئوية التاسعة لميلاده) ، قارن : كارادفو : « الغزالي » ، ص : ٦٠ ، حيث يقول : وتهافت الفلاسفة هو الكتاب الذي جمع فيه امامنا انتقاداته ورتبها واوضحها . وطريقة هذا الكتاب ممتازة جدا ، فلم يهاجم فيه المذهب المحارب جملة وعموما ولم يذلله الغزالي لاعترافات مبهمة تعسفية جائرة متناقضة لا ارتباط بينها ، ولم يجادل الغزالي فيها على طريقة المحامي ، وذلك كما يصنع في ايامنا التي هبط فيها النقاش وانحط ، وانما سار على غرار اب لمجمع ديني او رئيس لمنظمة ثقافية .

التفكير فيه بعد فهمه قريبا من سنة ، أعاوده ، واتفقد غوائله واغواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل اطلاعا لم أشك فيه »[١٦] . ولذا فقد ألف الغزالي كتابا أبان فيه « مقاصد الفلاسفة » وكلامهم . وقد حكى الغزالي قصة هذا الكتاب في مقدمته ، حيث يقول : « أما بعد فاني التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم واغوائهم ، ولا مطمح في اسعافك ، الا بعد تعريفك مذهبهم واعلامك معتقدهم ، فان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها ، محال ، بل هو رمي في العماية والضلال . فرأيت ان اقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والالهية ، من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل . بل لا اقصد الا تفهيم غاية كلامهم ، من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ... وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية ، مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم ، ومقصود الكتاب : حكاية مقاصد الفلاسفة ، وهو اسمه . واعرفك اولا ، ان علومهم اربعة اقسام : الرياضيات ، والمنطقيات ، والطبيعيات ، والالهيات .

---

١٦) الغزالي : « المنقذ من الضلال ، ص : ٨٥ وما بعدها ، تحقيق ونشر الدكتور عبد الحليم محمود ، ط : ٥ : ١٣٨٥ .

اما الرياضيات :

فهي نظر في الحساب والهندسة ، وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل ، ولا هي مما يمكن ان يقابل بانكار وجحد . واذا كان كذلك ، فلا غرض لنا في الاشغال بايراده .

واما الالهيـــات :

فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق ، والصواب نادر فيها .

وامـــا المنطقـــيات :

فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وانما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والايرادات ، دون المعاني والمقاصد ، اذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار .

وامـــا الطبيعيـــات :

فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب ، وسيتضح في كتاب التهافت ، ما ينبغي ان يعتقد بطلانه[١٧] .

١٧) الغزالي : « مقاصد الفلاسفة » ، نشر وتحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة ، المقدمة .

هكذا ابان الغزالي عن « مقاصد الفلاسفة » أولا ثم حاول تحديد تناقضهم وتهافتهم ثانيا ، لانه لم ير كما يقول : « احدا من علماء الاسلام صرف عنايته وهمته الى ذلك ، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم الا كلمات معقدة ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها غافل عامي ، فضلا عمن يدعي دقائق العلوم »[١٨] . وهو لا يعني بالتناقض في بحوثهم مجرد الخطأ ، فليست اخطاء الفلاسفة ــ من حيث هي اخطاء ــ هي التي دعت الغزالي الى ان يؤلف كتابه « تهافت الفلاسفة » ومقدمته الذي هو « مقاصد الفلاسفة » ، ولكن اخطاء الفلاسفة التي حملت الغزالي على ان يؤلف كتابيه هذين ، هي الاخطاء التي تعارضت مع مبادىء الدين ، واصوله وعقائده . فهذا اللون من الاخطاء خاصة ، هو الذي من اجله ألف الغزالي هذين الكتابين »[١٩] .

---

١٨) الغزالي : « المنقذ من الضلال » . ص : ٨٥ .

١٩) دنيا (الدكتور سليمان) مقدمة كتاب : مقاصد الفلاسفة . ص : ١١ . ولهذا ايضا فان الغزالي يجعل الفرق الكلامية صنفا واحدا في ردهم على الفلاسفة ، فيقول عن نفسه انه سوف يبطل ما اعتقده الفلاسفة بالزامات مختلفة (فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، واخرى مذهب الكرامية . وطورا مذهب الرافضية ، ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل اجعل جميع الفرق البا واحدا عليهم . فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين ، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد ، « التهافت » . ص : ٦٨ (المقدمة الثالثة) .

وقد جاء في افتتاحية كتاب « تهافت الفلاسفة » ما يوضح ذلك أتم وضوح . قال الغزالي : « أما بعد ... فاني قد رأيت طائفة يعتقدون في انفسهم التميز عن الاتراب والنظراء ، بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين ، من وظائف الصلوات ، والتوقي عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ، ويبغونها عوجا ، وهم بالاخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم ، غير تقليد سماعي الفي ، كتقليد اليهود والنصارى ، اذ جرى على غير دين الاسلام نشوءهم واولادهم ، وعليه درج آباؤهم واجدادهم ، وغير بحث نظري ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب ، كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والاراء ، من اهل البدع والاهواء . وانما مصدر كفرهم سماعهم اسماء هائلة : كسقراط ، وبقراط ، وافلاطون وارسطوطاليس ، وامثالهم ، واطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم ، في : وصف عقولهم ، وحسن اصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية والطبيعية والالهية واستبدادهم ـ لفرط الذكاء والفطنة ـ باستخراج تلك الامور الخفية. وحكايتهم عنهم انهم ـ مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم ـ منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ، ومعتقدون انها

نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة »[٢٠] .

وبعد ذلك ، يورد الغزالي أوجه الانحراف والزلل والمخالفة من الفلاسفة للدين فيقول : « ان مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب التهافت .

اما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك في قولهم :

---

٢٠) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » : ص : ٥٩ ــ ٦٠ (الطبعة الثانية ــ سلسلة ذخائر العرب ــ ١٥ دار المعارف ، ١٩٥٥) وهكذا فان نزعة الغزالي في التهافت تغلب عليها السلبية . فيقول عن نفسه انه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة (الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ــ التهافت : المقدمة الثالثة ، ص : ٦٨) وطريقته ان يعارض اشكالات الفلاسفة باشكالات مثلها من غير يحلها . ليبين فساد آرائهم وتلبيساتهم فيها . وعجزهم عن اثبات ما يزعمون وليظهر ما في ادلتهم من سفسطة وقصور ، او يلزمهم على اصولهم الزامات لا يقبلها العقل . أما آراؤه الخاصة ، واثباتها فانه قد وعد بأنه سيؤلف في ذلك كتابا يسميه (قواعد العقائد) ، وهو احد كتب الاحياء يعنى فيه بالاثبات كما اعتنى في التهافت بالهدم (انظر تعليق الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريده على الصفحة ٢٢٢ من ترجمته للكتاب : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » للمستشرق الهولندي دي بوير) والى هذا الرأي ذهب شمولدير وفان دنبرغ في مقدمة ترجمته لتهافت التهافت (ص : ١٢٠) . اما المستشرق مونك فيعارض هذا الراي ويرى ان غرض الغزالي لم يكن سلبيا محضا بل كان يستهدف هدم تلك المذاهب الفلسفية بنقد عنيف عام) انظر : الدكتور محمد يوسف مرسي : « بين الدين والفلسفة » ص : ١٨٨ .

١ ـ ان الاجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هي الارواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية .

٢ ـ ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، وهذا ايضا كفر صريح ، بل الحق انه « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » .

٣ ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

واما وراء ذلك : من تفهيم الصفات ، وقولهم ، انه عليم بالذات لا يعلم زائد على الذات وما يجري مجراه ، فمذهبهم فيها : قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك[٢١] .

---

٢١) الغزالي : « المنقذ من الضلال » ، ص : ١٠١ ، وايضا : « التهافت » ، الخاتمة ، ص : ٢٩٣ ، وهذه القضايا الثلاث هي من جملة القضايا الفلسفية الكبرى التي ادانتها الكنيسة المسيحية ايضا سنة ١٢٧١ ، باعتبارها تصطدم بجوهر العقيدة . وشيوع هذه المسائل في الاوساط الكنيسية كان نتيجة مباشرة لتأثر عدد من الفلاسفة المدرسيين ، وخاصة اتباع المدرسية الرشدية اللاتينية في باريس في القرن الثالث عشر والتي تزعمها سيجر دي بارابانت . بآراء ابن رشد وتبعيته لارسطو ، انظر : رينان : « ابن رشد والرشدية » ترجمة عادل زعيتر ، ص : ٢٧٨ ، ايضا الدكتور ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص : ١٤٠

كان من اثر هذه الضربة المؤلمة التي وجهها الغزالي الى الفلسفة ، ان ركدت الفلسفة وضعف التفكير الفلسفي في العالم الاسلامي(٢٢) ، وبعد مضي مائة عام من تأليف الغزالي للتهافت ، رأى قاضي قرطبة وفيلسوف الاندلس الشهير ـ ابن رشـد من واجبه ـ دفاعا عن الفلسفة ـ ان يرد عليه في كتابه « تهافت التهافت » ليعيد للفكر الفلسفي في الاسلام اعتباره ويضخ فيه زخما جديدا وان يلتمس لاصحابه العذر فيما وقعوا فيه ، وتبرئة الذمة مما نسبه الغزالي اليهم من كفر وتبديع وزندقة .

ولقد افصح ابن رشد عن غرضه من كتابه تهافت الفلاسفة بوضوح وايجاز ، فهو يقول في الديباجة : « وبعد حمد الله الواجب ، والصلاة على جميع رسله وانبيائه ، فان الغرض من هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت لابي حامد ، في التصديق والاقناع ،

---

٢٢) بالغ القدامى وبعض المعاصرين في التأثير السلبي الذي احدثته كتابات الغزالي على الفلسفة ، فظنوا ان حملة الغزالي قضت على كل تفكير فلسفي ، وحملهم هذا بالتالي الى الوقوف بالفلسفة في الشرق عند القرن السادس الهجري . الا ان الدراسات الحديثة اوضحت « ان هذا زعم باطل ، فهناك تفكير فلسفي اسلامي امتد الى اليوم وان اكتسى بألوان مختلفة » ، انظر : الدكتور ابراهيم بيومي مدكور ، « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ٢٠١ . انظر ايضا : هنري كوربان : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص :

وقصور اكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان[٢٣] .

ولقد اسهب ابن رشد كل الاسهاب في دفع التهم التي وجهها الغزالي الى الفلاسفة فرأى ان مآخذ الغزالي على الفلاسفة تنقسم الى اربعة اقسام :

(١) قسم يتفق مع ما صحت نسبته الى ارسطو . (٢) وقسم يتفق مع ما يذهب اليه ابن سينا والمشاؤون العرب فحسب . (٣) وقسم هو اقرب الى الافتراء على الفلاسفة فلا يلزمهم اذن بشيء . (٤) وقسم ، ان دل على شيء فعلى تقصير الغزالي عن ادراك غرض الفلاسفة اصلا[٢٤] .

ومع كل الجهد الذي بذله ابن رشد في رد الاعتبار الى الفكر الفلسفي فان محاولته هذه لم تثمر في اعادة الحياة الى الفكر الفلسفي ؛ ومرد ذلك في رأينا هو :

---

٢٣) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، المقدمة ، ص : ٥٥ (سلسلة ذخائر العرب ، ٣٧ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ١٩٦٤).

٢٤) الدكتور ماجد فخري : « ابن رشد » ؛ ص : ٥٨ .

اولا :

ما كان يتمتع به الغزالي من مكانة روحية كبيرة ، بحيث صار يمثل ثورة روحية فعالة بثت في العلوم الدينية والحياة الدينية الاسلامية، روحا جديدة وبعثتها بعثا جديدا ولا عجب انه لخص موقفه من الدين والعلوم الدينية ، بأنه موقف « احياء عندما اطلق هذا الاسم على كتابه العظيم الذي شرح فيه اتجاهه الجديد في جميع نواحيه[٢٥] . فرجل هذا شأنه ومكانته ، لا بد وان يكون اثره اعمق وانفذ واقوى من الاثر الذي تركه ابن رشد الذي نفي وشرد واتهم في دينه وامتحن وصدر عليه منشور اصدره الفقهاء تضمن تحريم الفلسفة التي نشرها وتعريف الملأ بأنه (أي ابن رشد) قد مرق عن الدين وانه استوجب لعنة الضالين »[٢٦] .

---

٢٥) الدكتور (ابو العلا عفيفي) : « اثر الغزالي في الحياة الروحية والعقلية في الاسلام ، ص : ٧٣٨ (مقالة ضمن كتاب : مهرجان الغزالي في دمشق) .

٢٦) الطويل (الدكتور توفيق) : «قصة النزاع بين الدين والفلسفة» ص : ١١٦ . لم تدم محنة ابن رشد التي اصابته حوالي سنة ١١٩٥ ميلادية طويلا ، اذ لم يلبث الخليفة ان رضي عنه وجنح الى تعلم الفلسفة مما يؤدي ما يذهب اليه غوتيه من ان المنصور ابو يوسف يعقوب ، انما امتحنه بهذه المحنة ، لا انتقاما منه او اضطهادا له ، بل حدا من غلواء الجمهور والفقهاء الذين درجوا بين لفترة والاخرى على المناداة بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم ، انظر رينان : « ابن رشد والرشدية » ترجمة عادل زعيتر ، ص : ٣٩ وما بعدها ، وايضا : الدكتور ماجد فخري : المصدر السابق ، ص : ١١ — ١٢ .

ثانيــا :

« ورغم ان ابن رشد اظهر نفسه في هذا النقاش استاذا كاملا في الفلسفة الارسطوطاليسية وكان يتناول حججه بفهم تام ومهارة تستحق الاعجاب »[٢٧] ، فان الغزالي في تهافته يبدو « كان اكثر اصالة واوضح شخصية واعظم تجردا من ابن رشد ، ومن ثم كان اثره الهدمي اعظم من عمل ابن رشد لتبرئة الفلسفة مما اتهمت به »[٢٨] .

ولقد توالت بعد « التهافت » كتابات عدائية للفلسفة والمشتغلين بهــا ، من ذلك فتوى ابن الصلاح الشهرزوري ، الفقيــه المحدّث المشهور ، والتي جاءت جوابا على سؤال ملخصه : هل اباح الشارع الاشتغال بالمنطق تعلما وتعليما ، وهل يجوز ان تستعمل الاصطلاحات المنطقية في اثبات الاحكام الشرعية ؟ وماذا يجب على ولي الامر فعله بازاء شخص من اهل الفلسفــة معروف بتعليمها والتصنيف فيهــا ؟ فأجاب ابن الصلاح قائلا :

« الفلسفة اس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار

---

٢٧) فالزر ــ ريتشارد : « الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني » ، ترجمة محمد توفيق حسين ، ص : ٧٣ .

٢٨) الدكتور ابراهيم بيومي : البحث السابق ، ص : ٢١٥ .

الزيغ والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ، المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ، ومن تلبس بها تعلما قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان ، وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا ...

واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما اباحه الشرع ، ولا استباحه احد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدي به اعلام الامة وساداتها وقادتها ، قد برأ الله الجميع من معرة ذلك وادناسه ، فطهرهم من اوصابه ، واما استعمال المصطلحات المنطقية في مباحث الاحكام الشرعية ، فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة وليس للاحكام الشرعية ــ ولله الحمد ــ افتقار الى المنطق اصلا »[٢٩] .

والنغمة التي نلاحظها في هذه الفتوى ، قد ترددت في اقوال من خاصموا الفلسفة بعد ذلك ، ومن هؤلاء طاش كوبرى زاده (ت ٩٦٢هـ) الذي يقول في كتابه « مفتاح السعادة » : « واياك ان تظن من هذا او

٢٩) الشهرزوري (ابن الصلاح) : « فتاوى ابن الصلاح » ، ص : ٣٤ ــ ٣٥ ، القاهرة ، ١٣٤٨ .

تعتقد ان كل ما اطلق عليه اسم العلم ، حتى الحكمة المموهة التي اخترعها الفارابي وابن سينا ، ونقحه نصير الدين الطوسي ، ممدوحا ، هيهات هيهات ، ان ما خالف الشرع فهو مذموم سيما طائفة سموا انفسهم حكماء الاسلام عكفوا على دراسة ترهات اهل الضلال وسموها الحكمة ، وربما استهجنوا من عرى عنها ، وهم اعداء الله واعداء انبيائه ورسله ، والمحرفون كلهم الشريعة عن مواضعه ولا تكاد تلقي احدا منهم يحفظ قرآنا ولا حديثا ، وانما يتجملون رسوم الشريعة حذرا من تسلط المسلمين عليهم ، والا فهم لا يعتقدون شيئا من احكام الشرع ، بل يريدون ان يهدموا قواعده ، وينقضوا عراه ، عروة عروة، فالحذر الحذر منهم ، وانما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا ، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى ، لانهم متسترون بزي الاسلام »[٣٠] .

وقد اتخذ رد الفلسفة ، عند ابن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية ، صورة نقد منهجي هادم للمنطق الارسطي ، الذي استسلم له بعض الفقهاء الكلاميين وخلطوه بمناهج الاصوليين ابتداء من الغزالي والرازي ، فكتب ابن تيمية كتبا في هذا الخصوص مثل « الرد

---

٣٠) كبرى زاده : « مفتاح ومصباح دار السيادة » ، ص : ٢٦ — ٢٧

على عقائد الفلاسفة » و « نصيح اهل الايمان في الرد على منطق اليونان » و « كتاب نقض المنطق » ، وجرى ابن قيم الجوزية مجرى استاذه ابن تيمية في عدائه للفلسفة ، ولكنهما كانا ـ فيما يقول الاستاذ المرحوم مصطفى عبد الرازق ـ « ممن اتصل بها ـ أي الفلسفة ـ وألم بعلومها فيما ألما به من مختلف العلوم ، واسلوبهما في النقد والجدل عنيف ، غير ان نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذع اسلوبهما »[٣١] .

وقد جرت في اواخر القرن الماضي واوائل هذا القرن محاولات جدية بناءة ، شبيهة في بعض جوانبها ، بالمحاولة التي بذلها ابن رشد من قبل ، قصد تجديد الفكر الفلسفي في الاسلام واعادة الشباب والقوة الى بنيانه ، وتعهد اصوله وجذوره بالتنقيح والتهذيب والغربلة والسبك ، ويعتبر من اشهر رواد هذه الحركة التجديدية السيد جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا والدكتور محمد اقبال ، ورغم ما في محاولاتهم الفكرية من نقص ، هو ثمرة الانطلاقة القوية غير المتزنة والتي جاءت كرد فعل للبيئة الفكرية الجامدة التي اغلقت باب الاجتهاد وانكرت على العقل دوره

(٣١) عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص : ٨٩ .

في فهم الشريعة من جهة ، وفترة سيادة العقل التي سادت اوربا خاصة بعد الفتوحات العلمية التي حصل فيها العلم على انتصارات عظيمة من الجهة الاخرى ، فان هذه الصيحة كانت كفيلة بايقاظ الهمم وايقـاد الفكر ، ولعل المستقبل القريـب يرى نشاطا فكريا قويا في البـلاد الاسلامية ، يعيد للفكر الاسلامي نضارته وشبابه كفلسفة قوية رائدة للبشرية نحو الاستقرار النفسي والسعادة .

القسم الثاني

مشكلات فلسفية

الفَصل الأول

« العالم بين القدم والحدوث »

سبقت الاشارة الى ان القول بقدم العالم ، كان احـد الامور الثلاثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة في الاسلام ، وقبل معالجـة الموضوع في صورته التفصيلية ، تجدر الاشارة الى وجهات النظـر المختلفة التي ظهرت في الفكر الفلسفي العام ، بخصوص تحديد الصلة بين الله (الخالق) وبين العالم (المخلوق) ، والتي يمكن حصرهـا فيما يلي :

اولا :

الاتجاه المادي الصرف ، الذي يرى اشياعه ، ان العالم المـادي ازلي ابدي بجواهره واعراضه ، تسيره قوانين ذاتية آلية ، ويضيف

هؤلاء الى هذا الاعتقاد بأن هذا العالم غير مخلوق لله ، بل لا وجود للخالق اصلا ، فلا شيء يكون من العدم « Ex Nihilo Nihil Est » كما افصح لوقريطس (ت : ٥٥ ق.م) صاحب الفكر المادي في التاريخ بذلك في كتابه المشهور «طبيعة الاشياء» De Rerum Natura [١] .

ويطلق الاسلاميون على انصار هذه الفكرة اسم « الدهرية » و « الزنادقة » ، يقول الغزالي عن مذهبهم : « الصنف الاول (من اصناف الفلاسفة) الدهريون ، وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا ان العالم ، لم يزل موجودا ، كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من

---

١) لوقريطس : « طبيعة الاشياء » . الكتاب الاول . الفقرة : ١٤٦ . ضمن سلسلة :

The Great Books of the western world, No. 12.

وانظر ايضا : دائرة المعارف الفلسفية _ مادة : لوقريطس . ٩٦/٥ .

الحيوان وكذلك يكون ابدا ، وهؤلاء هم « الزنادقة »[٢] .

٢) الغزالي : « المنقذ من الضلال » ، ص : ٨٧ (تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الخامسة ، رجب : ١٣٨٥) . من ممثلي هذا المذهب المادي الالحادي اصحاب نظرية الذرة من الفلاسفة اليونان : ديمقريطس ، لوقريطس ، ابيقورس ، ومن اتباعه ايضا انبادوقليس (ت : ٤٣٥ ق.م.) الذي كان يرى « ان اختلاف الموجودات سببه التباين في عدد نسبة الاركان الاربعة بعضها الى البعض الاخر ... وهذه العناصر غير مخلوقة بل ازلية ، فلا شيء يأتي من لا شيء ، ولا يفنى شيء الا لا شيء ، فما هو موجود فهو موجود ، ولا مجال لكون او فساد بمعنى المصطلح الواسع (انظر : الدكتور جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون ، ص : ٨٠) ، وكان انبادوقلس يرى : « ان تغيرات العالم ليست مسيرة وفق هدف منشود لكنها « المصادفة » او « الضرورة » وحدهما هما اللذان يسيرانها » ، (انظر : رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، ص: ١٠١ ــ الترجمة العربية) . وقد عرض الاستاذ سانتلانا حجج القدماء في الرد على هذا المذهب المادي في كتابه المشهور « المذاهب الاسلامية » ، ثم استطرد يقول : « واما القول بالطبيعة ، وان لا شيء غيرها ، فهو لا يرضي العاقل اتبصر ، كأنه يقول : نعم انا لا انازع في كون الطبيعة والحركة من اصول الموجودات ، وانا توقفت في كيفية صدور الفعل منها. فلو لم يكن هناك الا مادة تتحرك من الابد الى الابد ، فمن اين حصل لهذا العالم ، هذا النظام العجيب ، والترتيب الغريب ، الذي حارت فيه العقول وقصرت عن ادراكه الفحول » . يقول كرادفو (الغزالي ، ص : ٥٩) ، « هذا المذهب الكمال الذي كان ينفي المبادىء والاصول العزيزة على الذهن اليوناني ، استطاع ان ينبت في كل زمن في دماغ اي خِلْيٍ او خليع كان » .

ثانيـــا :

الاتجاه الثاني ، الذي يرى انصـــاره ان العالم قديم بالزمـــان دون الـــذات (Eternal) ، وان المـــادة الاولى التي نشأ منهـــا الكون ، لم تكن من شيء ولا تقدمه زمان ، وانما وجدت هكـــذا من تلقاء نفسها . وهم مع ذلك لا يرون في القول بقدم مادة العالم انكارا للخلق ولا تعريضا لوجود الله للجحود والانكار ، بل يرون فيما يتصل بالعدم انه يكفي ان يتصور عقلا ان العالم ما كان يمكن ان يوجد من نفسه لو لم يوجده الله ، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه . واشياع هذا الاتجـــاه يعرفون عادة بـــ « القائلون بالقـــدم الزماني » أو « الخلـــق المتصل » او « الحدوث الذاتي » وينسبـــه الغزالي الى جمهور الفلاسفة ، فيقول : « اختلف الفلاسفة في قـــدم العالم ، فالذي استقر عليه جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ، ومعلولا له ، ومساوقا له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النـــور للشمس ، وان تقدم الباري عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان . وحكي عن افلاطون انه قـــال : العالم مكون محدث . ثم منهم من اول كلامه ، وأبى ان يكون حدوث

العالم معتقدا له »[٣] .

وهذا الذي نقله الغزالي ، شبيه لما ذكره ارسطو في : « السماع الطبيعي » ، اذ يقول : « الاقدمون كلهم عدا افلاطون ذهبوا الى ان الزمان قديم ، اما هو فقد جعله حادثا ، اذ قال انه وجد مع السماء وان السماء حادثة »[٤] . وقد استند ارسطو في تقريره ذلك على نص ورد في محاورة « طيماؤس » مفاده القول بحدوث العالم . فقد ورد فيها قوله : « كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث ، فقد بدأ من طرف اول ، لانه مرئي ومحسوس وله جسم ...

---

٣) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، المسألة الاولى : ص : ٧٤ ؛ (تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الثانية) القاهرة سنة ١٩٥٥ . وانظر ايضا : « شرح الدواني على العضدية ، حيث يقول : « نقل عن افلاطون القول بحدوث العالم ، فقيل ان مراده الحدوث الذاتي ، ولا يمكن حمله على الحدوث الذاتي ، كما لا يخفى ، ثم نقل الحدوث الزماني عنه ، مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية ، وقدم البعد المجرد (ضمن كتاب : محمد عبده « بين الفلاسفة والمتكلمين » : ١/ ٤١)؛ قارن ايضا : فان دنبرغ ، في مقدمة ترجمته لتهافت التهافت ، ص : ١٦ حيث يقول : « ارسطو هو اول من اخترع القول بقدم مادة العالم ، فالفلاسفة الذين سبقوه ، اما اعتقدوا بان العالم وجد من مادة اولية ، او انه نتيجة تطور لسلسلة من العوالم السابقة عليه » ؛ قارن ايضا : رسل (تاريخ الفلسفة الغربية) ، ص : ٢٣٥ .

٤) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ، ص : ١٠٧ .

فهو خاضع للتغيير والحدوث ، وله صانع »[٥] . الا ان تلاميذ ارسطو الاولين ، ومن جاء بعدهم انكروا ما نسبه ارسطو الى افلاطون وعارضوه في اجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا : ان طيماؤس قصة ، وان للقصة عند افلاطون حكما غير حكم الحوار والخطاب ، وان الغرض من تصويره العالم مبتدءا في الزمان ، ومن قوله : قبل ، وبعد ، سهولة الشرح فقط »[٦] .

ومهما كان ، فان الغالب عند من أرخ للفلسفة اليونانية من المسلمين القدماء الاخذ بقول ارسطو الذي ذهب فيه الى ان القول بقدم العالم انما استحدثه هو ، اما من كان قبله ، فكانوا يرون انه حادث . يقول الشهرستاني : « ان القول في قدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع ـ والقول بالعلة الاولى ، انما شهر بعد ارسطوطاليس ، لانه خالف القدماء صريحا ، وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه ..... والا فالقدماء انما ابدوا فيه ما نقلناه »[٧] .

---

٥) طيماؤس : ٣٨ ب (٤٥٠ ب ـ ٤٥١ د) .
٦) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص : ١٠٧ وما بعدها .
٧) الملل والنحل : ٢/١٤٩ .

ثالثـا :

الاتجاه الثالث ، ويمثله علماء الكلام في الاديان السماويـة الثلاث الكبرى ، الذين يرون ويعتقـدون : ان الله تعالى خلـق العالم مـن العدم « Creation Ex Nihilo » ، فالصلـة بين الباري تعالى والعالم ، صلة بين السبب والنتيجة ، فالله سابق للكون وهو خالقه ، وهو الذي اوجده بعد ان لم يكن شيئا مذكورا ، وهـذا مذهب اهل الابداع والاختراع القائلون بالايجاد المنفصل وبالخلق من العدم . يقول الدواني في شرحه على العقائد العضدية : « اجمع السلف من المحدثين وأئمة المسلمين واهل السنة والجماعة ــ رضي الله عنهم ــ على ان العالم وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته ــ حادث بقدرة الله بعد ان لم يكن ، أي وجد بعد العدم ، بعدية زمانيـة ، والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة »[٨] . لذا فقد تجرد المتكلمون للرد على الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم او قدمه ، لانهم اعتبروا هذه المشكلة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلتين فلسفيتين كبيرتين همـا : مشكلة التدليل على وجود الصانع ومشكلة الخلق والابداع . فقد بنى المتكلمون عامة دليلهم على وجود الصانع على مقدمة الحدوث ،

---

٨) شرح الدواني على العضدية ، ص : ٣٠ ــ ٣١ .

فذهبوا الى ان العالم ــ وهو حادث ، او محدث عندهم ــ لا بد له من محدث ، بلا استثناء الى ما يعرف بمبدأ الترجيح او التخصيص ، وهذا المحدث هو الله ، هذا من جهة ، اما من جهة ثانية ، فقد ذهب الكلاميون الى ان انكار حدوث العالم يلزم عنه انه لا صانع له ، فاذا تشبث الفلاسفة بقولهم ان للعالم صانعا او فاعلا ، كانت قولتهم تلك ضربا من التلبيس او المجاز كما يقول الغزالي[٩] .

---

٩) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٢٠ ، « في بيان تلبيسهم بقولهم : ان الله فاعل العالم وصانعه ، وان العالم صنعه وفعله ، وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة » . وقبل الغزالي فهم المتكلمون عموما راى المشائين على هذا السبيل ، يقول الامام الماتريدي السمرقندي في كتاب التوحيد (مخطوطة كمبرج ، الورقة :) « حققوا الاشياء في القدم ، وجعلوا من الله ايجادها ، لا احداث شيئيتها ، وكانت الشيئية لابه ، فيكون العالم عندهم في التحقيق حدثا عن اشياء ، لا انه احدث عن غير شيء » ... ثم صار هذا هو الحكم السائد المعتبر منذ عصر الغزالي فيما يتعلق بالفلاسفة في الاسلام ، ومما يجب التنويه اليه هو ان الكندي « يقرر في وضوح وصراحة بان هذا العالم محدث من لا شيء ضربة واحدة في غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة اولى ، هي الله . ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الارادة الالهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الارادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان ايضا » . انظر : الدكتور عبد الهادي ابو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ، المقدمة ، ص : ٦٢ .

رابعـا :

الاتجاه الرابع ، وهو رأي جمهور المعتزلة الذين قالوا : « ان الله خلق الكون ، خلقه من العدم ، لكنهم عجزوا في الحقيقة عـن التحرر تماما من فكرة فلاسفة الاغريق وخاصة ارسطو ، فظنوا ان العدم الذي خلق منه العالم ذات حقيقية ، وانه يحتري على مـــا يسمونه : جواهر الاشياء واعراضها ، قبـل ان توجد بالفعـل . وواضح ــ كما يقول الدكتور محمود قاسم ، ان هذا الرأي الذي يقصده المعتزلة لا يفترق كثيرا عن رأي الفلاسفة القائل بقدم العالم ، ذلك لان العدم الذي يعد ذاتا سابقة للكون ، ليس في التحليل الاخير سوى نسخة من المادة القديمة عند فيلسوف مثل ارسطو . فكـأن المعتزلة انساقوا رغما عن حرصهم على ما جاء به الوحي ، الى التسليم بقدم المادة الاولى التي تخلق منها الاشياء ، فالعدم ليس اذن فكـرة مجردة من كل مضمون ، او نفيا محضا ، بل هي تعبر عـن الشيء المعدوم الذي يمكن ان يوجد بالفعل ، وقد اعترفوا صراحة بان الشيء المعدوم ، الممكن الوجود ، ذات حقيقية ينقلها الله بالخلق من العدم الى الوجـود ، لذا فان بعض كتـاب الفرق ، ومنهـم البغـدادي والشهرستاني اتهموا القائلين بأن المعدوم شيء « بأنهم كانوا يضمرون

قدم العالم ، ولما لم يجسروا على اظهاره قالوا بما يؤدي اليه »[١٠] .

يقول الشهرستاني : « اختلف المعتزلة في تسمية المعدوم شيئا فمنهم من قال : لا يصح ان يكون المعدوم معلوما ولا مذكورا ، ولا يصح كونه شيئا ولا ذاتا ولا جوهرا ولا عرضا ، وهذا اختيار الصالحين منهم ، وهو موافق لاهل السنة ، في المنع من تسمية الشيء المعدوم شيئا . وزعم آخرون من المعتزلة : ان المعدوم شيء معلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولا عرض ، وهذا اختيار الكعبي منهم . وزعم الجبائي وابنه ابو هاشم ان كل وصف يستحقه الحادث لنفسه او لجنسه فان الوصف ثابت له في حال عدمه . وزعم ان الجوهر كان في حال عدمه جوهرا ، وكان العرض في حال عدمه عرضا ، وكان السواد سوادا والبياض بياضا في حال عدمهما . وفارق الخياط هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الامة فزعم : ان الجسم في حال عدمه يكون جسما ، وقال : كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت

١٠) البغدادي : « اصول الدين » . ص : ٧١ .

له في حال عدمه »[11] .

خامسـا :

الاتجاه الاخير ، ويرى اتباعه ان الخلق والابداع ، عبارة عـن اختراع الصور وابداعها (دون المواد) واثباتها في الهيولي من قبل واهب الصور او العقل الفعال . فالموجودات الجزئية في نظر هؤلاء تصدر عن الاول (الله) ضرورة ، وذلك بتوسط سلسلة من المبادىء المفارقة للمادة ، تعرف بالعقول المفارقة . ولما كان لا يصدر عن الواحد في مذهبهـم الا الواحد ، فقد ذهبـوا الى ان الكثرة تدخـل على

---

(١١) الشهرستاني : « الملل » ١/٩٧ . البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص : ١٦٤ ، (راي المعتزلة في ان « المعدوم شيء » محاولـة لاصطناع وجهة النظر الارسطية التي ترى بان الخلـق عملية تطوريـة وتحول من الامكان الى الوجود الحقيقي ، فكان ثمة حالة وسطي بـين طرفي العدم المحض والوجود الحق ، هي حالة الامكان . والقول بالكمون فكرة كان لها مشايعون في صفوف المعتزلة ، وكان النظام يجهر القـول بها . ومعروف ان المتكلمين عموما ، والاشاعرة على وجه التخصيص ، رفضوا حالة الوجود الوسط وتصوروا تبعا لذلك الخلق عملية انتقال مباشرة من العدم المحض الى الوجـود الفعلي ، ومن ثم نفوا الحركـة بالمفهوم الارسطي وتصوروا الخلق عمليات متجددة لا رابطة بينها سوى الاقتـران في زمـن الوقوع ، انظر : فـان دنبرغ ، المصـدر نفسـه ، ج ١ ، ص : ١) .

الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة الى الاول من جهة ، والى ذواتها من جهة اخرى ، أي من قبل كونها واجبة بالاول وجائزة بذاتها . وقد صور ابن سينا الصدور على الوجه الآتي :

(ان الموجود الاول لا يحتوي على نوع من الكثرة ، اما المعلول الاول الذي يصدر عنه ففيه : ثنائية وتثليث . اما الثنائية : فهي انه واجب بسبب غيره وممكن في ذاته . اما التثليث : فهو انه له ثلاثة انواع من الادراك : فهو (١) اما ان يدرك الموجود الاول ، (٢) واما ان يدرك ذاته على انها ممكنة بحسب ماهيتها ، (٣) واما ان يدرك ذاته على انها واجبة بسبب الله . فاذا ادرك الموجود الاول : فاض عنه عقل ثان ، واذا ادرك نفسه على انه واجب الوجود بغيره : فاضت عنه نفس الفلك الاقصى ، أي السماء التاسعة واذا ادرك ماهيته على انها ممكنة الوجود : فاض عنه جرم الفلك الاقصى . ومن العقل الثاني تفيض ثلاثة امور : عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ، ثم يفيض من الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ومن الرابع يفيض عقل خامس ونفس فلك المشتري وجسمه ، وهكذا حتى ينتهي الفيض عند العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال ... ومن هذا العقل الاخير الذي تساعده طبائع الافلاك تفيض المادة التي تقبل

الكون والفساد)[١٢] .

ان هذه الفكرة التي عرفت بالصدور او الفيض (Emanation) ترتبط تاريخيا برجـال الافلاطونية المحدثة (New - Platonism) وخاصة افلوطين المعروف عند العرب بالشيخ اليوناني (ت/٢٦٩م) . لقد اراد هؤلاء ان يتجاوزوا الصعوبة التي تلزم — في رأيهم — عن صدور الكثير (العالـم المادي بجزئياته) عن الواحدة (اللـه) ، صدورا مباشرا دون ان تعتري ذات الواحد الكثرة والتغير ، لـذا قالوا : الواحد البسيط بما هو واحد بسيط ، انما يلزم عنه واحد . وفكرة الخلق بهذه الصورة قال بها كلا من ابن سينا والفارابي ، في الطور الاخير من فلسفتهما حيث انتهيا الى انتهاج مسلك الافلاطونيين

١٢) ابن سينا : « كتاب النجاة » ، القسم الثالث ، الالهيات ، ص : ٢٧٥ ، « فصل في ترتيب وجـود العقـول والنفوس السـماويـة والاجرام العلوية » ، الفارابي : كتاب اراء على المدينة الفاضلة ، الفصل العاشر ، ص : ٤٤ . والصدور عند الفارابي ثنائيا لا ثلاثي كما هو الحال عند ابن سينا ، قارن الغزالي : تهافت الفلاسفة : المسألة الثالثة ، الوجه الثالث ، ص : ١٢٩ ، وانظر ايضا : كرادفو : ابن سينا ، ص : ٢٣٩ .

المحدثين[١٣] .

وقد رد الغزالي فكرة الصدور هذه ـ باسم الدين ـ ووصمها بـ (الشناعة) ، ووصف تعمقهم بـ (الهموس) و (سوء الظن) و (الاغترار بالعقل) وحكم على مجموع النظرية بانهـا ترجع الى : ما لو حكي في منام لتعجب منه ...[١٤] .

ومن بين هذه الاتجاهات المختلفة فاننا سنقتصر في دراستنا عن الصلة بين الله تعالى والعالم ، على الجدل الحاد الذي دار بين الفلاسفة المؤمنين الذين اثبتوا الصانع وقالوا مع ذلك بقدم العالم وأزليته ،

---

١٣) نللينو : « محاولة المسلمين ايجاد فلسفـة شرقية » ، ص : ٢٤٥ (ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضـارة الاسلامية : جمـع وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي) ، انظر ايضا : الدكتور محمـد البهي ، الجانب الالهي من الفلسـفة الاسلامية ، ص : ، وفيما يخص افلوطين مؤسـس المذهب ، ومكانته في الفكر الفلسـفي ، انظر :
Windlband. w. « History of Ancient Philosophy », Eng. Trans, By : H. E. Caushman, p. 366 — 375. (Dover Publications, Inc.).

١٤) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٧٩ ، ومقدمة التهافت المعروفة بمقاصد الفلاسفة ، ص : ٢٨٨ ، وما بعدها .

ففصلوا بين قضية الالوهية واثباتها ، وقضية قدم العالم وحدوثه وسنجعل من ابن رشد وكتابه (تهافت‌التهافت) ممثلا لهذا الرأي وبين علماء الكلام الذين ربطوا قضيـة الالوهية بحدوث العالم ؛ ورأوا في القول بقدمه انكارا للصانع ووجوده ، وسنجعل الامام الغزالي وكتابه (تهافت الفلاسفة) ممثلا لهذا الرأي .

وقبل استعراض ادلة القائلين بالقدم ورد القائلين بالحدوث عليها ، لا بد من ملاحظة جملة امور :

١ ــ ان هناك من يرى ان الغزالي في هجومه على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم ، قد لفق احتجاجاته من مصادر اجنبية وخاصة من كتب يوحنا النحوي(١٥) الذي ألف كتابا في ابطال قدم العالم يعرف بهذا العنوان (ابطال القائلين بقدم العالم) (De veternitate Mundi)

١٥) يوحنا النحوي : «John Philoponus» ؛ عاش في النصف الاول من القرن السادس للميلاد ، يقول عنه ابن ابي اصيبعه : « كان قويا في علم النحو والمنطق والفلسفة وقد فسر كتبا كثيرة من الطبيات ؛ ولقوته في الفلسفة الحق بالفلاسفة (عيون الانباء ، ص : ١٥١ ، القفطي : المصدر السابق ، ص : ٣٥٦ .

وذلك ردا على بروكلس (Proclus) [١٦] الذي كان يقول بقدمه واحتج على ما قال بثمان عشرة حجة .

وهذا الرأي قديم ، فقد اشار اليه البيهقي عند كلامه عن يحيى النحوي فقال : « اكثر ما اورده الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله ، في تهافت الفلاسفة ، تقرير كلام يحيى النحوي[١٧] ، ويذكر الشهرزوري في كتابه ـ نزهة الارواح ـ ان الغزالي اخذ ما اورده في التهافت من كتب يحيى النحوي . وقد مال الى تقرير هذا الرأي

---

١٦) يعرف في العربية باسم برقلس . ولد في القسطنطينية سنة ٤١٠م ، وتوفي في اثينا سنة ٤٨٥م ، وهو زعيم الفرع الاثيني لمدرسة الافلاطونية المحدثة الذي عرف باتجاهاته الاثينية . درس الفلسفة على اولمبيو دوروس . ومن بعد على فلوطرفس وسريانوس رؤساء المدرسة الاثنية ، ثم تقلد هو رئاسة الاكاديمية ، له شروح على بعض محاورات افلاطون منها شرح الجمهورية ، وباري منديس ، وطيماؤس ، وغيرها ، انظر : دائرة المعارف البريطانية : مادة : برقلس . وايضا : فندلبند . المصدر السابق ، ص : ٢٨٠ ـ ٢٨٣ . واصل حجج برقلس مفقودة . ولكنها مضمنة في كتاب النحوي . وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي هذه الحجج في كتابه « الافلاطونية » المحدثة عند العرب » ، وفي الملل والنحل للشهرستاني ، تلخيص مبتور لهذه الحجج .

١٧) البيهقي : « تتمة صيوان الحكمة » ، لاهور ، ١٣٥١ هـ ، ص : ٢٤ .

جمع من المعاصرين ، امثال دي بوير اذ يقول : « الغزالي يبطل هذه النظريات ، معتمدا من وجوه كثيرة على شرح جون فيلوبن النصراني على مذهب ارسطو . وقد كتب جون فيلوبن في ابطال نظرية قدم العالم ردا على برقلس الذي كان يقول بها »[١٨] . وقد اثبت الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقال هام له صحة هذا الرأي وذلك عن طريق دراسة باطنية مقارنة بين نصوص « تهافت الفلاسفة » ورد يوحنا النحوي على برقلس ، وما بينهما من توافق في التعبير[١٩] . والى هذا الرأي ذهب ايضا الدكتور فان دنبرغ ، مترجم ــ تهافت التهافت ــ الى الانكليزية[٢٠] .

٢ ــ ان النزاع الحاد الذي قام في الغرب اللاتيني بين الفلاسفة المدرسين حول مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، كان في الحقيقة اثرا مباشرا لشيوع الفلسفة الاسلامية في الغرب خاصة فلسفة ابن رشد وتعاليمه . فقد انقسم المدرسيون الى فريقين : فريق يأخذ بأقوال ابن رشد دون تحفظ ، وقد تزعم هذا الفريق سيجر دي برابانت ، حامل

١٨) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » . ص : ٢٢٣ .

١٩) انظر مقالته : « الغزالي ومصادره اليونانية » ، ص : ٢١٩ (ضمن كتاب : مهرجان الغزالي في دمشق) .

٢٠) فان دنبرغ : « ترجمة تهافت التهافت » لابن رشد : ١/٢ .

لواء المدرسة الرشدية اللاتينية في باريس في القرن الثالث عشر للميلاد ، وفريق آخر يعارض فلسفة ابن رشد ، باعتبارها تصطدم في جملة قضايا مهمة بالعقيدة المسيحية . وقد بلغ من حدة النزاع بين هذين الفريقين ، ان اضطرت السلطات الكنسية الى التدخل فأدان مجلس اساتذة اللاهوت المنعقد برئاسة اسقف باريس « اتيان ثانبيه » سنة ١٢٧١ ، ١٢٧٧ ، عددا من القضايا الفلسفية الكبرى التي تلزم عن تأويل ابن رشد واتباعه لارسطو والتي تصطدم بالعقيدة المسيحية ، كان منها جملة الامور الثلاثة التي كفّر الغزالي الفلاسفة عليها ، وهي : (١) قولهم بأزلية العالم ، وباستحالة الخلق من العدم ؛ (٢) انكارهم علم الله للجزئيات الحادثة ، (٣) قولهم بوحدة العقل البشري ؛ واستحالة المعاد الجسماني[٢١] .

٣ ــ وكما ان الغزالي قصد من انتقاده لادلة الفلاسفة في قدم العالم ، وبيان تهافتهم بصورة عامة ، ان ينتهي الى بيان ان حجج الفلسفة ليست برهانية صادقة ، بل هي متناقضة متهافتة ليخلص من كل ذلك الى انتزاع الموضوع جملة وتفصيلا من دائرة الفلسفة واحالتها

٢١) رينان : « ابن رشد والرشدية » . الترجمة العربية ، ص : ٢٧٨ . وما بعدها ؛ انظر ايضا : ماجد فخري : « ابن رشد » ، ص: ١٤٠ .

الى الوحي ليقول فيه رأيه وليبين ان العالم حادث مخلوق من العدم خلقه الله خلقا مباشرا دون واسطة ، « فلنتقبل مبادىء هذه الامور من الانبياء ــ صلوات الله عليهم ــ وليصدقوا فيها ، اذ العقل ليس يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع ــ صلوات الله عليه ــ « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله »[٢٢] ، كذلك انتهج القديس توما الاكويني سبيلا يقرب من هذا وذلك اثناء محاولته الرد على ابن رشد والرشديين من اللاتين ، حيث قرر : ان العقل لا قبل له باثبات ازلية العالم او ابطالها ، فلا سبيل الى اقامة البرهان على ضرورة احد الحدين واسقاط الآخر ، وارسطو نفسه قد صرح في كتابه « الجدل ــ Topics » : « بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التي لا يمكن ان يبت فيها بالبرهان لذا يجب العودة الى نصوص الكتاب المقدس في تقرير شأن العالم أقديم أم هو محدث ، وما دام الكتاب المقدس ينص على ان العالم حادث ، وجب اعتقاد ذلك

٢٢) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٤٠ .

عن طريق الايمان لا عن طريق العقل »(٣٣) .

« ادلة القائلين بقدم العالم ومناقشتها »

الدليل الاول :

قالوا : (٣٤) يستحيل صدور الحادث (العالم) عــن القديم .

---

٣٣) Aqwinas. Summa Theologica, part : I, Q : 10, p. 43 B.
« انتهج علماء الكلام في اليهودية سبيلا يقرب بل ويتماثل مع هذا الذي ذهب اليه الغزالي والقديس توما الاكويني ، فيقول موسى بن ميمـون « انـا نلتزم بحرفية نصوص التوراة ، ونقول بأن تلك النصـوص تعلمنــا حقيقة نقصر عن اثباتها بالبرهان » . اما كانت ، فيرى ان الفرض القائل « ان العالم حادث » ونقيضه « بأنه ازلي لا أول له » مما يمكن ان يؤيــد بحجج تبدو مقنعة ، الا انه يضيف القول بأن « تلك الحجج لا تبلغ مرتبة اليقين والبرهان ، بل هي جدلية » ، انظر :
The Great Ideas, Asyntopicon & Great Books of the western world, the Article : « ETERNITY », p : 440 — 441.

٣٤) انظــر : ابن سينـــا : « النجـــاة » ، ص : ٢٥٤ ، ايضـــا : « الاشارات » ، القسم الثالث الفصل السادس والعاشر ، ص : ٥١٧ — ٥٢٦ ، واورده الغزالي على لسانه في كتاب « التهافت » ، ص : ٧٦ وما بعدها ، والدليل كما اوضح فان دنبرغ « المصدر السابق ، ص : ١٧ » يرتد في اصوله الى ارسطو ، ففي كتاب الاكاديميات لشيشرون فقرات من احدى كتب ارسطو المفقودة ، وعنوانه :
يذكر ارسطو « انه لا يمكن القول بأن العالم حادث ، اذ كيف يعقل حدوث ارادة في عقل الله تستدعي الخلق » . الا ان المصدر المباشر لابن سينا هو كتاب يوحنا النحوي الذي اورد الدليل على لسان برقلس ثم تصــدى هو لابطاله .

والاصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول . فاذا فرض وجود القديم (الله) فأما ان يوجد عنه العالم على الدوام فيكون قديما مثله وأما ان يتأخر ، وفي هذه الحال : اما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم فيظل في دائرة الامكان ، وأما ان يتجدد مرجح . فيؤدي الى اشكال ، بل الى جملة اشكالات : من محدث هذا الترجيح، ولم يحدث الان ، ولم يحدث من قبل ما دامت احوال القديم متشابهة منذ الازل .

أو بعبارة اخرى : لماذا تأخر وجود العالم ، ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ، لا يمكن ان يكون ذلك لعجز في الباري ، ولا بتجدد غرض ، او وجدان آلة بعد فقدانها ، او تجدد طبيعة ، او وقت ، او حدوث ارادة لم تكن ، لان هذا كله محال ، اذ المقصود هنا بالمرجح : الارادة الالهية . فحدوث العالم يقتضي حدوث الارادة ، وحدوث الارادة يقتضي تغير حال الباري أو تسلسلها الى ما لا نهاية ، وكلاهما ممتنع .

يعتبر الغزالي هذا الدليل « اخيل ادلتهم ، وبالاجمال كلامهم في سائر الالهيات أركّ من كلامهم في هذه المسألة » ، ثم يتناول الدليل

بالمناقشة ويعرض لابطاله من وجهين :

الاول : ــ

ان العالم حدث بارادة قديمة ، اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه ، وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها ، وان يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك ، وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ، وما المحيل له ؟ (٢٥) . وهكـذا فمن رأي الغزالي ان ثمة ارادة قديمة جازمة ارادت بقاء العالم معدوما الى حد معين ، وارادت في نفس الوقت خروج العالم مـن العدم الى الوجود عند بلوغ هذا الحد ، فاذا وصل العالم الى هذه النقطة ، انتقل من العدم الى الوجود الحقيقي ، بمقتضى الارادة القديمة الجازمة . ومن ثم فلا وجه للسؤال : لم اختارت الارادة وقتا دون وقت ، لان التخصيص من شأن الارادة دائما « فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف اليهما العاجز عن تناولهما جميعا ، فانه يأخذ احدهمـا

٢٥) تهافت الفلاسفة ، الدليل الاول ، ص : ٨٠ ، وما بعدها .

لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله »[٣٦] .

الثـاني : ـ

اما عن الاعتراض الثاني فالغزالي يرى ان الفلاسفة اقروا ضمنا صدور الحادث عن القديم ، خلافا لما ادعوه من استحالة صدور الحادث عن القديم ، كما مر . ذلك ان في العالم حوادث ولها اسباب ، فـان استندت الحوادث الى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنى الفلاسفة عن الاعتراض بالصانع واثبات واجب وجود (الله) هو مستند الممكنات . اما اذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه سلسلتها فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فالحوادث اذن تصدر عن القديم ، بحسب اوضاعهم[٣٧].

وقد انبرى ابن رشد للرد على الغزالي ، وحاول من جانبه ابطال

---

٢٦) تهافت الفلاسفة ، الدليل الاول ، ص : ٨٠ ، وما بعدها (هذا هو نفس الاعتراض الذي يوجهه يحيى النحوي في الاعتراض السادس عشر الى برقلس) .

٢٧) المصدر اعلاه ، انظر ايضا : تعليقات الدكتور عبد الهادي ابو ريدة في ترجمته لكتاب دي بوير ص : ٢٢٢ ، وما بعدها .

اعتراضاته على الفلاسفة وابان « ان هذا القول هو قول في اعلى مراتب الجدل ، وليس هو واصلا موصل البراهين »[٢٨] . فقال عن الاعتراض الاول : بأن الغزالي قد خلط فيه بين الارادة والفعل عند الفاعل القديم . فتراضي المفعول عن ارادة الفاعل جائز عند الفلاسفة اما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فهو غير جائز . ثم يستطرد ابن رشد قائلا : « لما لم يمكنه (أي الغزالي) ان يقول بجواز تراخي المفعول عن فعل الفاعل وعزمه على الفعل ، اذا كان فاعلا مختارا ، قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل ، والاخير جائز ، اما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز ، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد فالشك باق بعينه »[٢٩] . فاذا افترضنا : ان الله قد اراد خلق العالم بارادة قديمة كما يقول الغزالي اقتضى ان يكون فعله له ازليا ، اذ الارادة والفعل متقارنان او متساويان ضرورة في الزمان لدى الفاعل المطلق القادر على كل شيء ، فاذا اثبتنا تراخيا بينهما ، كانت ثمة حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن ، وذلك ضرورة ، اما في الفاعل ، او في المفعول او في كليهما . فالغزالي : اثبت ان الله قد اراد العالم بارادة

٢٨) تهافت التهافت ، ص : ٦٠ (تحقيق الدكتور سليمان دنيا — دار المعارف ، ١٩٦٤) .

٢٩) المصدر اعلاه ، ص : ٦٤ .

قديمة ولا جدال فيه ، ولم يثبت انه فعله بفعل قديم ، وهو موضع الخلاف ، اذ لا بد من التسليم بأن حالة الفاعل وقت عدم الفعل ليست هي حالته وقت الفعل ، فلو سلم بالفعل القديم هذا اللزم عنه قدم العالم ، والا تجددت في الفاعل حالة ما ، وهو محال •

اما الاعتراض الثاني : فيرى ابن رشد ان هذا ليس بحق مذهب الفلاسفة وخاصة ارسطو ، ثم يستطرد قائلا : « نعم ان الامور الحادثة تنتهي آخر الامر الى سبب قديم ، ولكن هذا السبب القديم حادثة الاجزاء ازلية الجنس ، فلا يلزم اذن القول بأن الفلاسفة أقروا صدور الحادث بجنسه عن القديم[٣٠] • فأرسطو قد وضع كائنا ازليا متحركا اخيرا عنه تصدر جميع الحركات ، هو المحرك الاول الذي يتحرك من تلقائه حركة دورية ازلية وهو الفلك المحيط (أو السماء الاولى) ، وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم • ووضع الى جانبه كائنا مفارقا ازليا لا يتحرك اصلا ، فليس هو سببا للحوادث بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس ، وهو المحرك الـذي لا يتحرك (الله) • اما تحريكه للحوادث فعلى سبيل الشوق فهو السبب الغائي للموجودات لا الفاعل ، فلم يكن خاضعا لسنة التغير او الحدوث التي تخضع لها

---

٣٠) ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص : ١٢٦ ، وما بعدها .

سلسلة الحوادث التي تستمد حركتها منه على هذا الوجه الغائي . ولما كان هذا المحرك خارجا عن سلسلة الحوادث فليس هو مصدرا لجواهرها وهي ازلية ، بحال من الاحوال ، بل هو مصدر لحركتها العرضية ، عن طريق المحرك الاول المتحرك . ففسدت اذن دعوى الغزالي ان الفلاسفة يقرون ضمنا : بصدور الحوادث عن القديم[٣١] .

الدليل الثاني : قدم الزمان والحركة :

اما دليل الفلاسفة الثاني فيقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة « ان تقدم الباري على العالم ، اما ان يكون

٣١) ارسطو : « ما بعد الطبيعة » ، ١٠٧١ ب . انظر ايضا : الدكتور ماجد فخري : ارسطوطاليس ، ص : ٩٤ ، ويقول برتراند رسل بخصوص المحرك الذي لا يتحرك « ان الله لا يمكن تعريفه بقولنا « انه المحرك الذي لا يتحرك » بل اننا ـ على خلاف ذلك ـ نرى مقدماته (اي ارسطو) الفلكية منتهية بنا الى نتيجة هي : ان ثمة سبعة واربعين او خمسة وخمسين محركا لا يتحرك (١٠٧٤ أ) ولا يوضح ارسطو العلاقة بين هذه المجموعة من المحركات التي لا تتحرك وبين الله ، فالتفسير الطبيعي لعبارته هو ان هنالك سبعة واربعين او خمسة وخمسين الها ، لان ارسطو ـ بعد ذكره لاحدى الفقرات السالفة ـ يمضي فيقول : « لا ينبغي لنا ان نتجاهل هذه المشكلة وهي : هل نفرض وجود عنصر واحد من هذا القبيل ، ام نفرض اكثر من عنصر واحد » . ومن ثم تراه ياخذ في البحث الذي ينتهي به الى القول بوجود سبعة واربعين او خمسة وخمسين محركا لا يتحرك (تاريخ الفلسفة الغربية ، الترجمة العربية ، ص : ٢٧١) .

تقدما بالذات لا بالزمان ، كتقدم العلة على المعلوم ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، فيكونا قديمين ، وان احدهما متقدم على الاخر بالذات ، واما ان يكون الباري متقدما على العالم بالزمان لا بالذات ، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوما ؛ فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم . واذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن عدد الحركة ، وجب ايضا قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته »(٣٢) .

يرد الغزالي على هذا بقوله : « ان الزمان حادث مخلوق ، ومعنى قدم الله على العالم والزمان ، انه كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم ، فأما المفهوم الثالث ــ وهو الزمان ــ الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم ، لان الوهم يعجز عن تصور مبتدأ الا مع تقدير قبل ، وهو كذلك يعجز عن تصور تناهي الجسم ، فيتوهم أن وراء

---

٣٢) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » الدليل الثاني ، ص : ٩٦ . ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٥٦ ، وما بعدها ، ابن رشد : «تهافت التهافت»، ص : ١٣٤ ، والحجة في اصلها ترتد الى ارسطو وتقوم على القول باستحالة الامتداد المكاني الى ما لا نهاية ؛ نقيض الامتداد الزماني ؛ الذي لا يمتنع تصور امتداده الى ما لا نهاية ، (انظر : فان دنبرغ : المصدر السابق ؛ ٢٠/١) ، وقد اورد ارسطو ادلته على وجوب تناهي الجسم في كتاب الطبيعة ، الكتاب الثالث ، القسم الخامس ، وفي كتاب ما بعد الطبيعة . الكتاب الحادي عشر ، القسم العاشر .

العالم شيئا اما خلاء واما ملاء ، اما الفعل فلا يمتنع عليه ادراك ذلك . ويعتمد الغزالي في نفيه لتقدير شيء ممتد (وهو هنا الزمان) قبل وجود العالم ، على مقابلة الزمان بالمكان لاثبات تناهي الزمان ، فكما ان الفلاسفة قالوا : يتناهي العالم في الامتداد المكاني واحالوا وجود شيء خارج عنه معتبر بيد هذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالي، يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لان ذلك في نظره من عمل الوهم (٣٣) . فعند الغزالي لا يوجد أي فرق منطقي بين مسائل اللانهاية في الزمان وفي المكان ، فكما ان الفلاسفة قالوا : « لا يوجد وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء » ، قال الغزالي : لا يوجد وراء زمن حياة العالم قبل ولا بعد ، ولا يوجد خارج العالم امتداد مطلقا ، فالزمان مخلوق كالعالم ، ولما عارضه خصومه بقولهم : أنت تعترف ، مع ذلك ، بأن الله كان قادرا على خلق العالم قبل صنعه ايام بمائة سنة او مائتي سنة او ثلثمائة سنة ، ولذا فأنت مضطر الى التسليم بدوام قابل للقياس ، أي بزمان ، اجابهم بردّه البرهان عليهم وتطبيقه على المكان ، وذلك : كما انكم تعترفون بأن الله كان يستطيع ان يعطي

---

٣٣) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٩٦ وما بعدها (هذه الحجة يسوقها القديس اوغسطين ايضا وبنفس هذه الصيغة من اجل نفي وجود زمان « قبل » خلق العالم ، انظر : مقدمة كتب العالم الغربي الكبرى ، مادة : القدم ، ص : ٤٤٢) .

العالم مائة ذراع او مائتي ذراع او ثلثمائة ذراع زيادة ، ترون انكم محمولون على التسليم اذن ، بوجود امتداد خارج العالم قابل للقياس ، أي بوجود مكان : فما نظيفه الى ما وراء حدود العالم ليس ، في الحقيقة غير وليد الخيال(٣٤) .

واذا كان الغزالي يعتمد في نقده للزمان الممتد قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان ، فان ابن رشد يرد عليه قائلا : ان هذا العناد سفسطائي خبيث ، وذلك لانه يعتمد على ان الحكم للكمّ الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم الذي له وضع وكلٌ وهو الجسم . فقياس الزمان على المكان في هذا الباب غير صحيح ، لان للمكان وجودا موضوعيا محصلا فاستحالت الزيادة فيه الى ما لا نهاية ، وليس كذلك الزمان اذ هو ليس شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة ، فكان وجوده ، وجودا ذهنيا ، له جانب موضوعي هو الحركة ، فلم يمتنع تصور امتداده في الذهن الى ما لا نهاية(٣٥) .

---

٣٤) المصدر السابق ، ص : ١٠١ . قارن : كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٦٦ — ٦٧ .

٣٥) ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص :

الدليل الثالث : قدم الامكان :

يرى الفلاسفة ان العالم قبل وجوده كا نممكنا ، اذ لو كان ممتنعا لاستحال وجوده اصلا وهذا الامكان لا اول له ، أي لم يزل ثابتا ، ولم يزل العالم ممكنا وجوده ، ولمّا كان وجوده ممكنا لم يكن ممتنعا ابدا ، والا لم يكن ممكنا ابدا لاننا اذا وضعنا للامكان أولا ، فقد كان العالم قبل ذلك الامكان غير ممكن ــ أي ممتنع ــ فكيف صار من حال الامتناع الى حال الامكان ؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز الى حال القدرة . ولما كان الامكان يستلزم موضوعا يقوم به ، ويكون قابلا له ، فهذه المادة او الموضوع او المحل لا يمكن ان تكون حادثة ، والا لاحتاجت الى مادة اخرى وهكذا من غير نهاية ، فيجب اذن ان تكون قديمة(٣٦) .

في الرد على هذا الدليل ، يقر الغزالي قول الفلاسفة ، ان العالم لم يزل ممكن الحدوث ، ولكن لا يلزم عن ذلكعنده انه موجود ابدا والا لم يكن حادثا بل قديما ، وهو خلاف المفروض ، بأن القديم ليس ممكن الوجود ، بل واجبه ، والعالم ممكن لا واجب ولا ممتنع عند

---

٣٦) الغزالي : « التهافت » ، ص : ١٠٤ .

الفلاسفة فمعنى كونه ممكنا اذن انــه لا يتصور وقت الا ويمكــن احداثه فيه[٣٧] .

٣٧) المصدر اعلاه ، ص : ١٠٤ .

الفَصْل الثاني

(النفس الانسانية في الفكر الاسلامي)

ان مسألة المعاد ، وهل هو بالروح ، ام بالروح والجسد معا ، هي المسألة الثانية التي كفَّر الغزالي الفلاسفة عليها ، وقبل الخوض في هذا الامر لا بد من البحث في المسائل الرئيسية ذات العلاقة بالنفس الانسانية والتي تبلورت في الفكر الفلسفي الديني في الاسلام .

ان هذه المسائل يمكن حصرها فيما يلي : —

١ — تعريف النفس وتحديد ماهيتها .

٢ — براهين وجود النفس .

٣ — قبول او رفض نظرية الوجود السابق للروح على البدن .

٤ — براهين خلود النفس وانها باقية بعد فناء البدن .

٥ — رفض فكرة التناسخ .

٦ — المعاد — هل هو بالروح ، ام بالروح والجسد معا ؟ .

لقد اطلق على الذات التي هي قوام الشخصية الانسانية ، اسماء مختلفة ، فلها عند كل قوم — كما لاحظ الغزالي — اسم خاص ، مثل :

النفس ، أو الروح ، أو العقل ، أو النفس الناطقة ، أو القلب ، والخلاف في الاسامي والمعنى واحد لا خلاف فيه(١) .

وفي بحثنا للموضوع نستعمل هذه المصطلحات باعتبارها الفاظا مترادفة في المعنى تدل على الجزء المفكر فينا . وقد لاحظ فان دنبرغ بأن البحث في النفس الانسانية في الفكر الاسلامي يكتنفه شيء من الغموض وعدم التحديد في الدلالة ، والسبب في اللبس يعود الى ان لفظ النفس في اللغة العربية شأنها في اللغة اليونانية ، تعني مبدأ الحياة في الكائن الحي ، وتعني ايضا ذلك الجوهر الفرد الكامل الذي ليس من شأنه الا التذكر والتفكر والتمييز(٢) .

ومن بين فلاسفة العصر الحديث ، كان ديكارت السابق الى ادراك هذا الغموض الذي يكتنف مصطلح النفس في الاستعمالات

---

١) انظر : الغزالي : الرسالة اللدنية ، ص : ١٠٠ ، ايضا ابن القيم كتاب الروح ، ص : ٢٨٣ ، حيث يذكر عن ابن حزم قوله : (النفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ، ومعناهما واحد) . ومن المتكلمين من قال بأن هذه الالفاظ تفيد معاني متغايرة ، فكان العلاف يقول : « ان النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة » ابن القيّم ، المصدر نفسه ، ص : ٢٨٢ .

٢) انظر مقدمة ترجمته لكتاب تهافت التهافت ص : ٣٢

التقليدية له ، وهو اذ يعلل الامر يقول : « ان الناس قديما لم يفرقوا فينا بين ذلك المبدأ الذي به نحيا وننمو وسائر هذه المظاهر الحيوية التي تشاركنا فيها الكائنات الحية ، عن ذلك المبدأ الذي به ندرك ونفكر ونعقل ، فأطلقوا وأفردوا للاثنين اسم النفس »[٣] .

أما علم النفس الحديث ، خاصة بعد تحوله الى المنهج التجريبي على يد العالم الالماني « فونت » الذي اقام اول مختبر لعلم النفس في مدينة لايبزك سنة ١٨٧٩ والقائم على مناهج البحث التجريبي ، فانه صار لا يهتم بكنه النفس الانسانية ومحاولة اكتشاف حقيقتها ، بل ترك ذلك للفلسفة كي تبحث فيه ، اما هو فقد صار يهتم بـ السلوك وضوابطه وأثر البيئة ومحاولة التكيف لظروفها ، فهو علم للسلوك لا فلسفة للنفس تبحث في اصلها وكنهها ومآلها[٤] .

---

٣) مقدمة كتب العالم الغربي الكبرى ، مادة ، النفس ، الفصل : ٨٨، ص : ١٧٩١ .

٤) انظر : كولبه ، « المدخل الى الفلسفة » ، الترجمة العربية ، ص : ٧٤ وما بعدها .

كان للقرآن الكريم (كما لاحظ الاستاذ مكدونالد)(٥) ، الاثر الحاسم في منع السلف الصالح عن الخوض في طبيعة النفس الانسانية ، باعتبار ان فيها سرا لا يمكن للعقل الانساني اكتشاف حقيقته ، قال تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا) ، وهذه الملاحظة صحيحة خاصة فيما يتعلق برجال الجيل الاول الذين ارتضوا لانفسهم في مثل هذه المسائل العقائدية موقفا امتاز بالتوقف وترك الجدل والمراء .

والحق ، فان معرفة سر الانسان وحقيقته كان وما يزال واحدا من اكثر الامور الفلسفية صعوبة ، وقد استشعر هذه الصعوبة التي تكتنف فهم حقيقة النفس البشرية ، جمهور الفلاسفة قديما وحديثا . فيذكر افلاطون على لسان سقراط في محاولته المشهورة عن النفس الانسانية (فيدون) قوله : بان الوصول الى معرفة يقينية عن النفس هدف عزيز المنال ، فيقول « حسنا يا سقراط ، قال سيمايس : سوف اخبرك عما يخالجني من صعوبة ، وسيخبرك سيبس بدوره صعوبته .

---

٥) انظر مقالته : « تطور فكرة الروح في الفكر الاسلامي » ، مجلة العالم الاسلامي ، ١٩٣٢ ، الجزء : ٢٢ ، ص : ٣٠ .

انا اشعر ــ وأكاد اجازف في القول فأقول : « انك تشعر ما اشعر به ــ كم هو صعب بل وكم هو غير ممكن محاولة الوصول الى معرفة يقينه عن مثل هذه المسائل التي تجابهنا في حياتنا الحاضرة »[٦] .

ويشير ارسطو الى الصعوبة ذاتها في مقدمة كتابه « النفس » فيقول : « ان الحصول على معرفة وثيقة عن النفس امر ، على الاطلاق ، ومن كل وجه ، شديد الصعوبة »[٧] .

وهذه الصعوبة في ادراك كنه الانسان وحقيقته قد اشار اليها جمهور المتكلمين والفلاسفة في الاسلام ايضا . يقول ابن مسكويه في كتابه (الفوز الاصغر) : « ان الكشف عن حقيقة النفس وما نوع وصورة وجودها ، وما اذا كانت خالدة بعد انفصالها عن البدن ، واذا كانت خالدة ففي أية صورة ، امور في غاية الصعوبة معرفتها »[٨] .

---

٦) محاورة فيدون ، ص : ٢٣٥ ب (ضمن سلسلة كتب العالم الغربي ، رقم : ٧) .

٧) كتاب النفس ، الكتاب الاول ، الفصل الاول ، ص : ١٠ (ضمن سلسلة كتب العالم الغربي الكبرى ، رقم ٨ ــ ٩) .

٨) الفوز الاصغر ، فصل النفس واحوالها ، ص : ١١٨ ، عن الترجمة الانكليزية لـ (سويتمان) علم الكلام الاسلامي والمسيحي ، ج : ١ ص : ١١٨ .

ويقول الهوجويري : « ان اكثر بدغ غلاة الصوفية واهل الزيغ عامة مردها البحث عن حقيقة النفس ومحاولة معرفة ماهيتها »[٩] ، وحتى بين رجال المعتزلة الذين تهافتوا على البحث العقلي في العقيدة ، ظهرت فئة اتخذت موقفا اتسم بالعجز في معرفة حقيقة النفس ، فكان جعفر بن حرب يقول : « لا ندري الروح جوهر أو عرض واعتلّ بقوله تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي)[١٠] ؛ ويردد هـذا القول المتكلم اليهودي سعدايا الفيومي ويقول : « ان الخوض في معرفة النفس هـو خوض في امر دقيق عميـق لطيف تحيَّر فيه كثير مـن النـاس »[١١] .

هكذا اكتنف محاولات البحث عن النفس وحقيقتها شعور بالهيبة والقصور والعجز معا ، واحساس بأن في الامر سرا لا يقوى على فهمه العقل الانساني ، واذا ما حدث فتقدم العقل وبحث فانما يطرق سبيلا شاقا وعرا محفوفا بالمخاطر والزلل . ولكن ومع كل هذا الشعـور بالعجز ، وعلى الرغم من النص القرآني الذي فهم منه البعض معنـى

---

٩) كشف المحجوب ، ص : ٢٦١ ، الترجمة الانكليزية .

١٠) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٢/٣٣٣

١١) انظر كتابه : « الامانات والاعتقادات » . ص : ١٩١ .

التحريم القاطع ، فان الفكر الاسلامي سرعان ما اندفع بجرأة وتطاول يسبح في « معارج القدس » محاولا الوصول الى « معرفة النفس » ، معرفة : كنهها وحقيقتها ومصيرها .

تصور المتكلمة والفلاسفة للنفس :

لاحظ دي بوير[١٢] ان اوائل المتكلمين في الاسلام ، بصورة عامة، ممن ينتمون الى مختلف المدارس الفكرية ، اتخذوا موقفا ماديا من النفس ، ويرى الباحثون ان هذا التصور المادي للنفس دخل الفكر الاسلامي بتأثير من الفلسفة الرواقية التي امتازت باتجاهاتها المادية[١٣]، والفخر الرازي الذي قدم لنا صورة كاملة لوجهات النظر المختلفة التي برزت في الفكر الاسلامي الى الوجود بخصوص النفس البشرية ، يؤكد هذا الرأي فيقول : « جمهور المتكلمين اعتقدوا ان النفس جسم مادي او عرض من جواهر مادية »[١٤] .

---

١٢) دائرة معارف الدين والاخلاق ، مادة : النفس ـ الاسلام .

١٣) انظر : عثمان امين : « الفلسفة الرواقية » ، ص : ٣٠٤ ، ط : ١٩٥٩/٢ .

١٤) انظر : مفاتيح الغيب ، ٣٣١/٥ ، ايضا الغزالي : « الرسالة اللدنية » ، ص : ١٠٠ .

وهؤلاء الذين تصوروا النفس جسما ماديا ، انقسموا الى فريقين :

اولا : ـ

فريق انكر وجود النفس كجوهر روحاني مستقل عن البدن ومتميز عنه ، وقالوا ان الانسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة ، وعن هذا الجسم المحسوس ، ويرى هؤلاء ان الانسان لا يحتاج تعريفه الى ذكر حد ورسم ، بل الواجب ان يقال : ان الانسان هو الجسم المبني بهذه البنية المحسوسة . ومن اوضح الامثلة على هذا التصور المادي الصرف للنفس ، موقف الاصمٔ المعتزلي (ت /) الذي كان يقول : « الانسان هو الذي يرى وهو شيء واحد لا روح له ، وهو جوهر واحد . ونفى الا ما كان محسوسا مدركا » . وكان يقول : « ليس اعقل الا الجسد الطويل العريض العميق الذي اراه او اشاهده » . وكان يقول : « النفس هي هذا البدن بعينه لا غير »[١٥] ، ويدنو ابو الهذيل العلاف المعتزلي ـ ت/٢٣٥ هـ ـ من هذا الرأي في احد مقالاته فيقول : « الانسان هو الشخص الظاهر المرئي ، الذي له

---

١٥) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » . ٢/٣٣٣ ، ابن قيم الجوزية : « كتاب الروح » : ٢٨١ .

يدان ورجلان »[١٦] . اما ابن حزم الاندلسي فلم يكتف باعتقاد هذا الرأي فحسب بل تطرف فقرر : « بأن اهل الاسلام والملل المقرة بالمعاد يرون ان النفس : جسم طويل عريض عميق ذات مكان جثة متحيزة »[١٧] .

ثانيا :ـ

وفريق عرّف النفس بانها جسم من مادة لطيفة مداخلة للبدن المحسوس ، وهذا الفريق يضم جملة اتجاهات متباينة :

آ) اتجاه عرّف اتباعه النفس بانها : جسم لطيف نوراني مداخل للبدن . والظاهر ان هذا كان يمثل ما استقر عليه رأي جمهور المتكلمين

١٦) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ٢/٣٢٩ .

١٧) ابن قيم ـ المصدر نفسه ، ص : ٢٨٣ ، هذا التصور المادي الخالص شبيه براي الذريين اليونان ، فكان لوقريطس يرى ان العقل جسم مادي لا يختلف عن بقية اعضاء البدن المادي في الانسان ، كما ان اعضاء البدن تتألف من ذرات صغيرة ، فان العقل بدوره يتألف ايضا من ذرات ، وانما تتمايز الذرات التي يتألف منها العقل عن ذرات بقية اجزاء الجسم ، في انها اصغر حجما ، واملس سطحا ، واكثر كرّية ، من غيرها ، انظر : (مقدمة كتب العالم الغربي الكبرى ، مادة النفس ، الفصل ٨٨ ، ص : ٧٩١ ، ايضا : مادة الخلود ، الفصل ٣٨ ، ص : ٧٨٨ د)

الاوائل ، وصار فيما بعد رأي الاكثرية من متكلمة اهل السنة ، وهذا التصور المادي المعتدل للنفس قال به باديء الامر النظام المعتزلي (ت/٢٣١ هـ) وشايعه فيه فيما بعد الجويني (ت/٤٧٨هـ) والرازي (ت/٦٠٦هـ) وابن تيمية (ت/٧٢٨هـ) وابن قيم الجوزية (ت/٧٥١هـ) ، وكذلك كان هذا الرأي المختار عند شيوخ الصوفية الاوائل امثال : الهوجويري ، والقشيري . وهذا الرأي يصور النفس على انها « اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر ، على طبيعة ضوء الشمس ، وهي لا تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق ولا التمزق . فاذا تكون البدن وتم استعداده وهو المراد بقوله تعالى : (فاذا سوّيته) ، نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن نفاذ النار في الفحم ، ونفاذ دهن السمسم في السمسم ، ونفاذ ماء الورد في جسم الورد ، ونفاذ تلك الاجسام النورانية في جوهر البدن هو المراد بقوله تعالى : (ونفخت فيه من روحي) ، ثم ان البدن ما دام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة بقي حي ، فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط الغليظة من سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن فحينئذ يعرض الموت[18]،

---

١٨) انظر : الاشعري : « المقالات » ، ٣٣١/٢ ، الجويني : « الارشاد » : ٢١٤ ، الرازي « مفاتيح الغيب » ، ٤٣٤/٥ ، ابن القيم : « كتاب الروح » ، ٢٨٤ ، الهوجويري : « كشف المحجوب » : ٢٧٠ ، القشيري : « كتاب المعراج » ، مخطوط/الورقة : ٢ .

وقد شايع الفخر الرازي هذا المذهب ووصفه بانه « مذهب قوي شريف يجب التأمل فيه ، فانه شديد المطالبة بما ورد في الكتب الالهيـة » ، ووصفه ابن القيم بقوله : « ان هذا القول هو الصواب في المسألة وهو الذي لا يصح غيره ، وكل الاقوال سواه باطلة ، وعليه دل الكتاب والسنة واجماع الصحابة وأدلة العقل والفطرة[١٩] .

ب) ومن بين من يرى ان الروح جسم لطيف مداخل للبدن ، فئة زعمت ان ذلك الجسم اللطيف من جنس النار[٢٠] . وفئة ثانية زعمت ان ذلك الجسم هو الهواء[٢١] ، وهؤلاء الذين قالوا ان النفس هـي

---

١٩) ابن القيم : المصدر نفسه .

٢٠) هذا الراي ينسب الى هبرقليطس الذي راى في النار المبدا الاول الذي تصدر عنه الاشياء وترجع اليه ، ولكن ليست هذه النار التي ندركها بل نار الهية لطيفة للغاية اثرية ، نسمة حارة عاقلة ازلية ابدية : انظر : يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، القاهرة ط : ٢ ؛ ص : ١٨ ، وينسب ارسطو هـذا الراي الى ديموقريطس : ارسطو : « كتاب النفس » ، الكتاب الاول ، الفصل الثاني : ٤٠٤٥ ب .

٢١) القول بان الروح من جنس الهواء ينسبه ارسطو الى دايوجنيس وآخرين زعموا ان الروح هو الهواء لانه اعتقد ان الهواء مبدا العناصر المكونة للعالم وارقها ، وفيه تكمن اسس وقوى النفس من ادراك وحركة ، ارسطو : « كتاب النفس » : الكتاب الاول : الفصل الثاني ، ٤٠٥ أ .

الهواء لجأوا الى هذا الرأي كما يقول سعدايا الفيومي لانهم وجدوا الروح لا تثبت الا بالاستنشاق من خارج فظنوا انه ينصفها[٢٢] . وفئة ثالثة : « زعمت ان النفس هي الدم الخالص من الكدر والعفونات »[٢٣] .

ثالثا :ـ

ومن المفكرين من اعتبر الروح عرضا من جوهر مادي ، وممن ذهب الى هذا الرأي العلاف المعتزلي ، والاشعري والباقلاني ، انصار مذهب الجوهر الفرد ، الذين يرون العالم مؤلفا من جواهر واعراض لا تستمر آنين ، وهكذا فالروح مثل الذرات تخلق وتعدم في كل آن وباستمرار ـ وعلى مذهبهم ان الباري تعالى يخلق الاجسام وارواحها التي هي عرض لها ، خلقا متجددا مستمرا بلا انقطاع[٢٤] .

---

٢٢) الامانات : ص : ١٤٤ .

٢٣) ينسب ارسطو هذا الراي الى كريتاس الذي كان يرى « ان الروح هي الدم ، وقال بان الادراك أخص اوصاف الروح ، والادراك امر يتولد عن الدم » ، ارسطو كتاب النفس : الكتاب الاول : الفصل الثاني ص : ٤٠٥ ب

٢٤) انظر : دائرة معارف الدين والاخلاق ، مادة النفس (الاسلام) (دي بوير) .

وقد انتقد هذا الرأي جمهور المتكلمين خاصة الرازي وابن تيمية وابن قيم الجوزية ، وكذلك فعل قبلهم المتكلم اليهودي سعدايا الفيومي ، فأبانوا : « ان هذا مما لا يقول به عاقل ، لان من المعلوم بالضرورة ان الانسان جوهر لانه موصوف بالعلم والقدرة والتدبير والتصرف ، ومن كان كذلك كان جوهرا والجوهر لا يكون عرضا »[٢٥] .

رابعا :ـ

وفئة رابعة جانبت هذه الاراء وقالت ان النفس تأليف ونسبة بين العناصر التي يتركب منها العالم . وهذا الرأي قال به الاطباء من امثال ابي حاتم الرازي الذين انكروا فكرة الخلود وزعموا ان النفس خليط من نسب متزنة من الجواهر المادية ، وقالوا : « ان العناصر الاربعة اذا امتزجت وانكسرت سورة كل منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة

---

٢٥) انظر : الرازي : « مفاتيح الغيب » ، ٥/٤٣٤ ؛ سعدايا الفيومي: « الامانات » ١٨٩ . القول بان الروح جوهر وليس بعرض ، برهن عليه اولا الاسكندر الافروديسي ، وساق لذلك نفس هذه الحجة التي ساقها الرازي ، وهي القول بان النفس تحتمل اعراضا متضادة وهذا من خواص الجواهر ، وقد اخذ بهذه الحجة من اتى بعد الاسكندر الافروديسي من الفلاسفة والمتكلمين ، انظر : الدكتور فضل الرحمن ، النفس عند ابن سينا ـ بالانكليزية ، ص ٦ .

هي المزاج ، ومراتب هذا المزاج غير متناهية ، وبعضها هي الانسانية وبعضها هي الفرَسية ، فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص »[٣٦] .

خامسا : ـ

الاتجاه الروحي الذي يصور اتباعه النفس جوهرا روحانيا خالصا منفصلا من البدن ومتمايزا عنه في وجوده . وهذا رأي اكثر الالهيين من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس ، المثبتين لها معادا روحانيا وثوابا وحسابا روحانيا . يقول الفخر الرازي عن مذهبهم : « أطبقت الفلاسفة على ان النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني »[٣٧] . وقد ذهب الى هذا الرأي ـ الى جانب الفلاسفة الالهيين ، جمع عظيم من علماء المسلمين في صورة او اخرى ، مثل الشيخ ابي القاسم الراغب الاصفهاني والشيخ ابي حامد الغزالي ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد

---

٢٦) الرازي : « مفاتيح الغيب » ٤/٤٣٤ . هذا الراي نسبه ابن سينا الى انبادوقليس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ؛ « الشفاء » ؛ ص : ١٩ ـ نشرة فضل الرحمن ـ .

٢٧) معالم اصول الدين . ص : ١١٣ .

السلمي ، وجعفر بن مبشر ، ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد وجماعة من الكرامية[٢٨] .

وبينما يرى دى بوير[٢٩] : ان التصور الروحي الخالص للنفس قال به في الاسلام اولا النظّام المعتزلي ، يرى الدكتور مدكور ان امام الحرمين الجويني يعد بحق القائل الاول بروحانية النفس وخلودها فهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة الهية لا يفنى بفناء البدن »[٣٠] .

الا ان موقفهم هذا غير دقيق ، ذلك ان كلا من النظّام والجويني كانا من انصار التصور القائل بان الروح جسم لطيف نوراني مشابك للبدن ويداخله ، ومن ثم فان الرأي الراجح هو ان معمر بن عباد السلمي المعتزلي هو اول من اشاع التصور الروحاني الخالص للنفس فكان يقول « الروح ليس بجسم ولا بعرض له طول وعرض وعمق انه

---

٢٨) انظر : الرازي : « مفاتيح الغيب » ٥/٤٣٥ ، ابن قيم الجوزية : « كتاب الروح » ٢٨٢ ، حيث يصف هذا المذهب بقوله : وهو اردى المذاهب وابطلها وابعدها عن الصواب ، وكذلك فعل الرازي ، اذ قال : وهذا عندي باطل .

٢٩) دائرة معارف الدين والاخلاق ، مادة ـ الروح ـ الاسلام .

٣٠) ابراهيم مدكور : المصدر اعلاه ، ص : ١٥٦ .

جوهر روحاني لا يتجزأ ، هو علم خالص وارادة خالصة »[٣١] ، وكان جعفر بن مبشر يقول : « ان النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم »[٣٢] . ويرى الشهرستاني ان معمرا كان في هذا مع الفلاسفة الذين حدّوا الروح بقولهم « جوهر قائم بذاته »[٣٣] .

ان هذا التصور الروحي للنفس مهما بدا اوليا عند معمر وجعفر وغيرهما من شيوخ المعتزلة الاول ، فقد تطور وتحددت معالمه على يد الفلاسفة في الاسلام امثال الفارابي وابن سينا ، الذي لفق نظرية متكاملة في النفس الانسانية استمد اكثر اصولها من مصادر افلاطونية وارسطية ، وقد اعتنقها من بعده جمهور من رجال الفكر في الاسلام وخاصة الصوفية . وبناء على هذا التصور « فان الروح ليس بجسم مداخل للجسم مداخلة الماء للاناء ، وليس بعرض يحل في القلب او الدماغ حلول السواد في الاسود والعلم في العالم ، بل هو جوهر روحاني بسيط لانه يدرك ذاته ويدرك المعقولات ، وهذه علوم ، والعلوم اعراض ولو كان موضوعا والعلم قائم به لكان قيام العرض

٣١) الخياط : كتاب الانتصار . ص : ٢٤

٣٢) ابن قيم : « كتاب الروح » ، ص : ٢٨٢ .

٣٣) الملل والنحل ، ١/٨٥ .

بالعرض وهذا خلاف المعقول ، ولان العرض الواحد لا يفيد الا واحدا فيما قام به ، والروح يفيد حكمين متغايرين فانه يعرف خالقه ويعرف نفسه »(٣٤) .

« براهين الوجود المستقل للنفس عن الجسد »

ان براهين وجود النفس كجوهر روحاني مستقل في وجوده عن البدن ، تظهر في صورتها المتكاملة اولا عند الشيخ الرئيس ابن سينا ، ثم صارت تتردد على الالسنة وفي كتب من تأخر عنه من الفلاسفة والمتكلمين ، امثال الغزالي والرازي ، من اهل السنة ، ونصير الدين الطوسي والعلامة الحلي من الشيعة الامامية . ورغم ان الغزالي في « تهافته » قد رفض الاعتراف بجدية بعض هذه الادلة كطرق لاثبات الوجود المستقل للروح ، فانه عاد فأخذ بها في كتبه الاخرى(٣٥) .

وهذه الادلة في جوهرها مستمدة من مصادر افلاطونية، وارسطية،

٣٤) الغزالي : « المظنون الصغير » ، ص : ٣٥٠ ، ابن قيم الجوزية : المصدر السابق ، ص : ٢٨٢ ، الرازي : « مفاتيح الغيب » ٤٣٥/٥ .

٣٥) قارن مثلا : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٣٠٤ ـ ٣٣٢ ، مع ما ذكره الامام في : معارج القدس ، ص : ٢١ ، المظنون الصغير : ص : ٣٥٠ (ضمن سلسلة القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي) .

وافلاطونية محدثة ، ومن ثم فهي تمثل صورة او اخرى من تلك الادلة التقليدية التي ظهرت في الفكر الفلسفي العام بشأن التدليل على وجود النفس المستقل ، كجوهر روحاني .

والصفة الغالبة لهذه الادلة انها تأملية نظرية ، وذلك امر حتمي تبعا للتصور الروحي الخالص للنفس ، هذا التصور الذي يمنع بطبيعة الحال اللجوء الى اعتماد اسلوب التجربة والاختبار والملاحظة المباشرة وغيرها من مناهج البحث التجريبي . ولهذا السبب فقد ادعى بعض الفلاسفة ، امثال كانت ، عقم البحث في كنه الذات الانسانية وحقيقتها ومحاولة الوصول الى علم نظري ومعرفة يقينية عن وجودها ، كذلك فعل عامة علماء النفس المعاصرين . وعلى العكس من هذا فان ديكارت كان يرى ان طبيعة هذه الادلة التأملية ليست مما يقدح في قيمتها او تشكك في يقينيتها ، فهو يقول « ان وجود الله ووجود النفس امر من اكثر معتقدات العقل الفطري السليم اولية ، وان كان ثمة من يشك ولم يقتنع بوجود الله ووجود النفس ـ كجوهر مفكر ـ بناء على ما عرضته من الحجج والبراهين (برهان الكوجيتو) ، فاني آمل ان يدركوا بان جملة الامور الحسية التي يعتقدون في انفسهم انهم على يقين من وجودها بسبب من التجربة الحسية ، مثل ان لهم جسدا ، وان

هناك نجوما وارضا وقمرا ، هي اقل وثوقا من تلك المعتقدات الفطرية »[٣٦] .

ونحن اذا تركنا التفصيل واخذنا بالاختصار ، فاننا من الممكن ان نلخص وجهات النظر الفلسفية في هذه المسألة المعقدة بما يلي :

١ ـ الاتجاه المادي :

الذي يرى انصاره ان العقل صورة من صور المادة التي تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير ، فليس ثمة شيء اسمه روح او عقل مستقل عن المادة ، اذا حل فيها وهبها الحياة والحركة . اذ ليست الظواهر الوجدانية الا وظائف لاعضاء الانسان ، فالتفكير وظيفة المخ ، كما ان الذوق وظيفة اللسان ، كما قال تولاند (ت/١٧٢١م) ، فان المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء ، وتهضم المعدة الغذاء فيما قال كابانيس : (ت/١٨٠٨) ويرددها من بعده كارل فوجت (ت/١٨٩٥) . وحاول هارتلي (ت/١٧٥٧) ان يرد علم النفس الى علم وظائف الاعضاء ، اذ ان الانسان ليس الا مجموعة اعصاب . ولقد

---

٣٦) انظر : مقدمات كتب العالم الغربي الكبرى ، الفصل : ٨٨ ؛ مادة النفس ، ص : ٧٩٢ ب ، كذلك الفصل : ٣٨ ، مادة : الخلود .

حارب هلباخ (ت/١٧٨٩) في كتاب له عن (نظام الطبيعة) كل نظرية تزعم ان وراء الظواهر المحسوسة عالما او موجودات غير مرئية ، وليس العقل عنده ، الا الجسم منظورا اليه من ناحية بعض وظائفه ، وكل شيء في الوجود يمكن تفسيره بالمادة والحركة ، وهما عنده ازليتان ابديتان تتحكم فيهما قوانين ضرورية ومن ثم ينتفي وجود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتدبيره وغايته ، ولا يكون للطبيعة غاية او هدف تعمل على تحقيقه .

ويعتمد دعاة المادية على ادلة منهجية وآلية وكونية للتدليل على صحة ما اعتقدوه حسبنا أن نوجز منها قولهم :

١) ان افتراض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم متميز عنه ، افتراض ميتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه ، ولا يعتنق هذه النظرية الا السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة في منطق تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة الى فعل الشيطان الخفي الذي لا يرى ، مع ان التجربة ـ في رأيهم ـ لا تكشف الا عن وجود الجسم واعضائه ووظائف الاعضاء .

٢) ويقولون ان الارض كانت في يوم ما مجرد سديم غازي متوهج ، فكانت الحياة العضوية عليها مستحيلة ، تعذر اذن وجود

كائنات حية يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي ، فلما بردت الارض وتهيأت ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان ثم الانسان اخيرا ، واذن فالنشاط الروحي والعقلي وجد بوجود الحياة العضوية التي نشأت متأخرة ، ومن الضلال ان نفترض وجود روح او عقل مستقل عن الكائن الحي لان نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته .

ولقد ذهب بعض غلاة المادية امثال هوارد في كتابه « الدراسة الصحيحة للجنس البشري » الى امكان دراسة الانسان دراسة معملية خاضعة للملاحظة والتجربة ، فزعم ان الانسان مؤلف من جملة مواد جمعت وخلطت بعضها بالبعض الاخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة [٣٧] .

ان هذه النزعة المتطرفة تتناسى ــ كما يقول الاستاذ الدكتور توفيق الطويل ــ ان شخصية الانسان تتجاوز الوصف العلمي لمختلف اجزائه ، وان مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيماوية والفيزيقية

٣٧) انظر كولبه : « المدخل الى الفلسفة » ، ص : ٧٦ وما بعدها ، الدكتور توفيق الطويل ، اسس الفلسفة ، ص : ٢٢٠ ، ودائرة المعارف الفلسفية ، مادة « المادية » .

والسيكولوجية بمختلف صورها ، والاحصائية والاقتصادية والبيولوجية والانثروبولوجية وغيرها مما يتناول اجزاء الانسان ونواحيه لا تكشف لنا حقيقة الانسان ككل ، ومرجع فشلها ليس الى انها لم تستوف دراسة جزء من اجزائه بل انها دراسات تتناول مختلف اجزائه ، والانسان اكبر من حاصل مجموع اجزائه . ان الانسان هو الكل الذي يضم جميع الاجزاء ويعلو عليها وعلى مجموعها كمجموع اجزاء . وهذا الذي يضم جميع الاجزاء ويبدو شيئا مستقلا عنها واسمى منها هو الانسان الذي يعجز العلم التجريبي عن تفسيره ... وما اصدق قوله تعالى في اعجاز الخلق « يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب ، ما قدروا الله حق قدره ان الله لقوي عزيز » .

٢ ـ المذهب الروحي :

رأينا كيف ان المادية تفسر الوجود بالمادة وحدها ، ويفسره المذهب الروحي بالروح او العقل او ما يشبه الروح والعقل وحده ، فيرى ان طبيعة الاشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية في اصلها . انه يعترف بالعلاقة بين النفس والجسم وبين التفكير والمخ ولكنه يرفض اعتبار العلاقة بينهما علّية ، فليس الجسم علة النفس ولا التفكير معلولا

للمخ لان المخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده او العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، واننا اذا كنا لا نستطيع ان ندرك طبيعة الاشياء بالحواس وانما نصرفها بالتفكير المجرد وحده ، نجم عن هذا ان هذه الطبيعة روحية لا محالة .

ان الروحية ــ رغم ما يمكن ان يقال فيها ــ تبدأ بشيء لا يرتقى اليه الشك وذلك ان كل انسان ــ ايا كانت عقيدته ــ يسلم بوجود شعوره ، ويرى ان كل حالة من حالات التفكير تقتضي مقدما ــ حتى عند من ينكر وجود العقل ــ افتراض وجود عقل يفكر ومع افتراض انه يشك في كل شيء ، لا يستطيع ان يشك في انه يشك ــ كما قال ديكارت من قبل ــ ولئن كان التسليم بهذه الحقيقة لا يكفي برهانا على ان العالم كله عقل او روح ، الا انه يكفي شاهدا على وجود عقل او شعور او روح او نحو ذلك(٣٨) .

---

٣٨) راجع الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٢٢١/كولبه : « المدخل الى الفلسفة » ، ص : ٢٢١

(براهين وجود النفس الانسانية عند ابن سينا)

اولا ـ البرهان السيكولوجي :

تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها الا اذا سلمنا بوجود النفس ، واهمها : الحركة والادراك ، فاما الحركة فضربان : قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسما ما فتحركه ، وغير قسرية ، وهي التي تعنينا هنا ، وهذه بدورها انواع : فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من اعلى الى اسفل ، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كالانسان الذي يمشي على وجه الارض مع ان ثقل جسمه كان يدعوه الى السكون ، او كالطائر الذي يحلق في الجو بدل ان يسقط الى مقره فوق سطح الارض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس . واما الادراك فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض واذن لا بد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة .

يقول ابن سينا :

لما كانت اخص الخواص بالقوى الانسانية شيئان : احدهما التحريك ، والثاني الادراك فوجب علينا ان نبين ان لكل جسم متحرك علة محركة ثم يتبين لنا من ذلك ان الاجسام المتحركة بحركات زائدة

على الحركات الطبيعية كالهابطة الثقيلة ، والصاعدة الخفيفة ، لها علل محركة نسميها : نفوسا : أو قوى نفسانية ، وان نبين ان بعض الاجسام مهما رسم بانه مدرك فان ادراكه لن يصح نسبته اليه الا لقوى فيه متمكنة من الادراك ، ونفتتح فنقول : ان مما لا يعاوق العقل فيه ريبة ان الاشياء منها ما اشتركت في شيء وافترقت في آخر وان المشترك فيه غير المتفرق ، ويصادف كافة الاجسام مشتركة في انها اجسام ثم يصادفها بعد ذلك مفترقة في انها متحركة ، والا لا وجود لذات السكون بل لا حركة الا على بعد مستدير اذ الحركات المستقيمة قد تقرر من صورتها انها لن تنفذ الا عن وقفات فبين ان الاجسام لن توصف بالحركة لانها اجسام بل لعلل زائدة على جسميتها منها تصدر حركاتها صدور الاثر عن المؤثر . واذ قد تبين لنا هذا فنقول : انا وجدنا من الاجسام المتولدة عن العناصر الاربعة ما لا يتحرك الا بالقسر ، ضربين من الحركة بينهما خلاف ، احدهما يلزم عنصره لاستيلاء قوة احد الاركان عليه واقتضائها تحريكه الى حيزه المحمول له بالطبع كحركة الانسان بطبع العنصر الراجح الثقيل الى اسفل ، وهذا الضرب من الحركات لا يوجد الا الى جهة واحدة وسياقة واحدة ، وثانيهما بخلاف مقتضى عنصره الذي هو اما السكون في الحيز الطبيعي حال الاتصال به كتحريك الانسان بدنه الى مستقره الطبيعي وهو وجه الارض ، واما الحركة الى الحيز الطبيعي حال مباينته وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل الى العلو في الجو . فتبين ان للحركتين علتين

وانهما مختلفتان ، احداهما : تسمى طبيعية ، وثانيهما تسمى نفسا ، او قوى نفسانية . فقد صح من جهة الحركة وجود القوى النفسانية . واما من جهة الادراك ، فلان الاجسام توجد مشتركة في انها : اجسام ، ومفترقة في انها : داركة ، فبين بالتدبير الاول ، ان الادراك لن يفترق عنهما بذاتها ، بل بقوى محمولة فيها ، فقد اتضح بهذا الضرب من التبيان ان للقوى النفسانية وجودا ، وذلك ما أردنا بيانه[٣٩] .

وهذا البرهان كما لاحظ عدد من الباحثين المعاصرين ، امثال الدكتور ابراهيم بيومي مدكور ، والدكتور البير نصري نادر ، مستمد في اغلب اجزائه من كتابي « النفس » و « الطبيعة » لارسطو . ففي الكتاب الاول يصرح الفيلسوف اليوناني : بان الكائن الحي يتميز عن غير الحي بميزتين رئيسيتين هما : الحركة والاحساس[٤٠] .

وفي كتاب الطبيعة : يقسم الحركة الى اقسام عدة لم يعمل ابن

---

٣٩) ابن سينا : « مبحث عن القوى النفسية » ، ص : ٢٠ — ٢١ (عنى بضبطها وتحريرها : فان دايك — مصر ١٣٢٥هـ) ، انظر ايضا : « الشفاء » ، ص : ٤١ (نشر وتحقيق وترجمة الدكتور فضل الرحمن) ، كذلك : ابراهيم بيومي مدكور ، « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ١٧٣ .

٤٠) كتاب النفس : الكتاب الاول ، الفصل الثاني : ٤٠٣ ب ، (ضمن سلسلة كتب العالم الغربي الكبرى) .

سينا شيئا سوى أنه رددها وبنى عليه برهانه . والظاهر ان ابن سينا قد انتبه الى ضعف برهانه هذا ، فلم يطنب فيها الا مرة واحدة ، وهو يمر به سريعا في مؤلفاته الاخرى مثـــل الشفاء والنجـــاة والاشارات والتنبيهـــات .

ثانيا ـ برهان « الانـــا » ووحدة الظواهر النفسية :

يلاحظ ان الانسان اذا كان يتحدث عن شخصه ، او يخاطب غيره ، فانما يعني بذلك النفس لا الجسم ، فحين تقول : انا خرجت ، او انا نمت ، لا يخطر ببالك حركة رجليك ، ولا اغماض عينيك ، بل ترمي الى حقيقتك وكل شخصيتك ، وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة علـــى الصورة التالية :

ان الانسان اذا كان منهمكا في امر من الامور ، فانه يستحضر ذاته ، حتى انه يقول اني فعلت كذا او فعلت كذا . وفي مثل هـــذه الحالة يكون غافلا عن جميع اجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الانسان مغايرة للبدن[٤١] .

---

٤١) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص : ٩ (نشر الدكتور محمد ثابت الفندي ، القاهرة ، ١٩٣٤) ، ايضا الاشارات والتنبيهات ، ص : ٣٠٩ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا .

انا لنلمح ــ كما يقول الدكتور مدكور[٤٢] ، في ثنايا هذه الملاحظة فكرة الشخصية أو فكرة الانـا (Egoism) التي هي مثار بحث طويل بين علماء النفس المعاصرين ، فالشخصية او « الانـا » في رأي ابن سينا لا يرجع الى الجسم وظواهره ، وانما يراد به النفس وقواها .

ويلاحظ ايضا ان في الاحوال النفسية تناسقا وانسجاما يؤذن بقوة مهيمنة عليها ومشرفة على نظامها ، وتتصل بمبدأ لا يتغير ، وكأنهـا مرتبطة برباط وثيق يضم حركاتها المتباعدة ، فنسر ونحزن ونحب ونكره ، وننفي ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف ، ولو لم تكن هذه القوة تضاربت الاحوال النفسية واختل نظامها وطغى بعضها على بعض ، وما النفس من آثارها الا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفـة كلاهما يضـم الشعث ويبعـث على النظـام والترتيب[٤٣] .

وهنا يشير ابن سينا الى ذلك البرهان المشهور الذي كثيرا مـا

---

٤٢) المصدر السابق ، ص : ٢٧٤ .

٤٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص : ٩ ــ ١٠ ، الشفاء ، ص : ٣٦٢ الاشارات ، ص : ٣٢٨ .

ردده اليوم انصار المذهب الروحي من علماء النفس ، ويتلخص في ان وحدة الظواهر النفسية ، تستلزم اصلا تصدر عنه واساسا تعتمد عليه ، وضعف هذه الوحدة او انعدامها يعني ضعف الحياة العقلية او القضاء عليها ففي وحدة الظواهر النفسية ، ما يستلزم اصلا لهـا ، ويقتضي وجود النفس لا محالة(٤٤) .

ثالثـا : برهان استمرار الحيـاة الوجدانية :

يدنو ابن سينا من المعاصرين بشكل واضح في برهان آخر ، يصح ان نسميه برهان الاستمرار . وملخصه : ان حاضرنا يحمل في طياتـه ماضينا ومستقبلنا ، وحياتنا الروحية هذا الصباح ، ترتبط بحياتنا من اعوام مضت ، ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة فانما تتحرك في اتصال وتتغير في ارتباط ، وليس هذا التتابع والتسلسل الا لان

٤٤) انظر : مذكور ، ص : ١٧٥ ، البـير نصري نادر ، ابن سينـا والنفس البشرية ، ص : ١٧ ـ يضيف الدكتور مذكور الى هـذا قوله : لقد اثبت العلامة فورلاني ان النصين الواردين في « الشفاء » عن هـذا البرهان كان قد نقلهما الى اللاتينية الفيلسوف غليوم اوفرني ، وذهب هذا العلامة الى امكان اطلاع ديكارت على هذه الترجمة للشبه القوي بين برهان ابن سينا المذكور وكلام ديكارت في التمييز بين الجسم والنفس في برهانه المشهور : الكوكيتو : Cogito, ergo Sum — — « انا افكر فانا موجود » — I Think, Therfor, I am

احوال النفس فيض معين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابت .

يقـول ابن سينـا :

« تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من احوالك ، فأنت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك . وبدنك واجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو ابدا في التحلل والانتقاص . ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع وزنه ، فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من اجزاء بدنك ، وانت تعلم بقاء ذلك في هذه المدة بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن واجزائه الظاهـرة والباطنـة[٤٥] .

ان استمرار الحياة العقلية واتصالها من الافكار التي اثبتها حديثا وليم جيمس وهنري برجسون ، وعدّها من أخص خصائص الظواهر النفسية ، ومن اكبر الدلائل على وجود « الانـا » أو « الشخصية » في رأيهما : ان تيار الفكر لا سكون فيه ولا انقسام ولا انفصام فهو في حركة متصلة مطردة ، يقول برجسون : « الحياة موجة دفعية متصلة

---

٤٥) رسالة في معرفة النفس الناطقة . ص ٩

اثباته انه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم بأسره ، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة ، وهو النفس .

يقول ابن سينا :

« يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء ضد ما يحوج الى ان يحس ، وفرّق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك في اثباته لذاته موجودا ، ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج ؛ بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ، ولو انه امكنه في تلك الحال ان يتخيل يدا او عضوا آخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت ؛ والمقر به غير الذي لم يقر به ، فاذن للذات التي اثبت وجودها خاصية لها ، على انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم يثبت »[٤٧] .

---

٤٧) الاشارات ، ص : ٣٢٠ (تحقيق سليمان دينا) ، الشفاء ، ص : ١٨ ، (تحقيق فضل الرحمن) .

تنفذ من كائن الى آخر من خلال حياة عضوية متطورة ومن ثم فان هناك ثمة تقدم مطرد للحياة الخالدة في الكائنات ، تطور غير ملحوظ ، يلعب فيه كل كائن دوره في الفترة التي منحتها اياه الحياة » . ويقول وليم جيمس : « انا عين ذلك الوجود الذي تهيأت له في الازمنة الغابرة هذه الخبرات »[٤٦] .

رابعـا ــ برهان الرجل الطائر « المعلق في الفضاء » :

هب ان شخصا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم غطى وجهه بحيث لا يرى شيئا مما حوله ، وترك في الهواء او بالاحرى في الخلاء كي لا يحس بأي احتكاك او اصطدام او مقاومة ورصفت اجزاءه رصفا يحول دون تماسها او تلاقيها ، فانه لا يشك بالرغم من كل هذا في انه موجود وان كان يعز عليه اثبات وجود أي جزء من اجزاء جسمه بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم ، والوجود الذي تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق ، واذا فرض ان تخيل في هذه اللحظة يدا او رجلا ، فلا يظنها يده ولا رجله ، وعلى هذا

---

٤٦) وليم جيمس : « خلود الانسان » . ص : ٨ ــ لندن ١٩٠٦ ؛ هنري برجسون : « التطور الخلاق » ، ٢٨ (الترجمة الانكليزية ، آرثر ميشل ، لندن : ١٩١١) .

عقيــدة اسبقيــة الــروح على البــدن

الاعتقاد بالوجود السابق للروح على البدن ، ظهر ابتداء في الفكر الفلسفي عند اليونان ، خاصة عند فيثاغورس[٤٨] وافلاطون . والحق فان افلاطون يعتبر من اشهر دعاتها ، فقد ارتبطت باسمه وصارت من معالم فلسفته في النفس الانسانية . ولقد انتهى افلاطون الى هذه الفكرة بناء على اعتقاده في ان تشكيل التصورات والافكار لا يمكن تفسيرها الا على اساس من القدرة على التذكر ، ولما كانت الافكار لا يمكــن ربطها بتذكر سابق يرتبط بهذه الحياة او ان تكون مستمدة من الخبرة ، فانها ولا بد ان تكون صدى لذكريات ماضية تشكلت اثناء وجود سابق على هذه الحيــاة[٤٩] .

واولى الاشارات الى العقيدة ترد في محاورة « مينو » ثم تظهــر

---

٤٨) راجع : بيرنيت : « الفلسفة اليونانية في عصورها الاولى » ؛ ص :   ، رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الترجمة العربية ، ص : ٦٥ ــ ٦٦ ، الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « فجر الفلسفة اليونانية » ؛ ص : ٧٩ (الطبعة الاولى ١٩٥٤) .

٤٩) هذه الحجة القائمة على دعوى « ان المعرفة تذكر » يسوقها سقراط الافلاطوني كدليل ثان على خلود النفس ، انظر : محاورة فيدون : ٢٢٠ آ .

الفكرة في صورتها الواضحة وشكلها المتطور في محاورتي « فيدون » و « فيدروس » • ففي محاورة فيدون يقول سقراط الافلاطوني : « ••• ومن ثم فالنفوس ـ يا سيبس ـ كانت موجودة قبل وجودها في الصورة الانسانية ، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر ، وانها كانت ـ ولا بد ـ داركة واعية • والبرهان ذاته يدلنا على ان الافكار كانت موجودة قبل ان تولد ، تماما كما كانت الارواح موجودة قبل ان تولد »(٥٠) •

وهكذا فان الروح من وجهة النظر الافلاطونية كانت تتمتع بوجود روحاني خالص مجرد عن المادة ، وذلك في عالم علوي قدسي ، وكانت تعي وتفقه ، ثم انها هبطت لعلة ما الى عالم المادة والحس المتغير المتمثل في البدن المادي الغليظ عقابا لما اقترفت من آثام في عالمها العلوي ، فهي حبيسة في هذا الجسم مضغوطة فيه ، وهو لها كالقفص أو الشرك او السجن المظلم ، وان لا سبيل الى الخلاص الا بالمعرفة

---

٥٠) انظر محاورات : مينو : ١٧٩ د ـ ١٨٣ آ ، فيدون : ٢٢٠ آ ، فيدروس : ١٢٤ ب .

الحقة ، اي بالفلسفة التي تحرر النفس فتنطلق من اسرها[٥١] .

الا ان هذه النزعة الاشينية سرعان ما ردت من قبل ارسطو ، الذي اثبت القول بان الروح لا يمكن لها ان توجد باستقلال عن البدن وانها موثوقة الى الجسد ، وتهكم على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الارواح وزعم ان النفس تفنى بفناء الجسد . ويتبع هذا تبعية لا شك فيها ، ان النفس لا تنفصل عن البدن ، وان الجسد والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة ، باعتبار وحدة الجوهر الفردي لديه ، فتجوهرها هي والبدن شيء واحد . وعرّفها بقوله : « انها كمال اول لجسم طبيعي

---

٥١) في كتاب الربوبية المنسوب خطأ الى ارسطو ، يقول افلوطين « وقد ذم وازدرى افلاطون اتصال النفس بالجسد ، لان النفس انما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لانطق بها ، ثم ان البدن للنفس انما هو كالغار وقد وافقه على ذلك « انبادوقلس » غير انه يسمي البدن « الصدأ » وانما عنى انبادوقلس بالصدأ هذا العالم باسره . ثم قال « افلاطون » : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي . وقال « افلاطون » في كتابه الذي يدعى « فاذن » ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها . فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول . وقال في بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الى هذا العالم شتى ... وانما تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجازى » . انظر : الدكتور عبد الرحمن بدوي : افلوطين عند العرب ، ص : ٢٤ ، وانظر ايضا : افلوطين ـ التاسوعات (٤ ـ ٨ ـ ٣ ، ص : ٢٠٢) و (٤ ـ ٨ ـ ١ ، ص : ٢٠١) .

آلي » وعنى بقوله « كمال اول » ان النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول : كما ان الابصار صورة الحدقة ، اما الافعال الثانية ، فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس ، أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف ، وبقوله « لجسم طبيعي » ، أي ان الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي ، والموجود بالذات اجزاؤه ، وبقوله « آلي » انه مؤلف من آلات ، وهي الاعضاء ، وهي اجـزاء متباينة . وهكذا فالروح عنده آلة البدن ، لا تحيا بدونه ولا تنفصل عنه . ومع ذلك فان ارسطو يعود فيقرر من غير ان يقدم توضيحا لمـا يقول « ان جزءا معينا من النفس ، وهي النفس الفاعلة (عقل بالفعل) عنصر قائم بذاته ، غرس في النفس ومن ثم فهي خالدة لا تفنى ، وان البدن ليس الا آلة تستخدمها النفس[٥٢] ، يقول رسل بهذا الخصوص: « ... ففي كتابه عن « النفس » يعتبر النفس موثوقة الى الجسـد ويتهكم على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الارواح ، (٤٠٧ ب) ، فالظاهر ان النفس تفنى بفناء الجسد ، فيتبع ذلك تبعية لا شك فيها : ان النفس لا تنفصل عن البدن (٤١٣ أ) لكنه يسرع بعد ذلك فيضيف « أو على الاقل فان اجزاء معينة منها لا تنفصل عن الجسد ، ان الجسد

---

٥٢) ارسطو : « كتاب النفس » : (٣ ــ ٥ ــ ٤٣٠ آ) (٢ ــ ٢ ــ ٤١٤ آ) و (٢ ــ ٤ ــ ٤١٥ ب) ، قارن ايضـا : دائـرة معارف الديـن والاخلاق ، ٢ : ٧٤٢ .

والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة ... ويفرّق ارسطو في هذا الكتاب بين « النفس » ، جاعلا العقل اعلى من النفس واقل اتصالا منها بالجسم ، وبعد ان يتحدث عن النفس والجسم ، يقول : اما العقل فحالته تختلف عن ذلك ، فالظاهر انه عنصر قائم بذاته ، غرس في النفس، وانه غير قابل للفناء ، ٤٠٨ ب » (٥٣) .

وهكذا فقد ظهرت في الفكر الفلسفي القديم نزعتان بخصوص هذه العقيدة ، الاولى : افلاطونية ، تتسم بالروحانية ، وترى ان « الروح » ازلية خالدة ، وجدت قبل البدن وتحيا بعد فنائه ، والثانية ، ارسطية ، يرى اشياعها مع المعلم الاول ، ان الروح حادثة تخلق مع البدن ولا يمكن ان توجد باستقلال عنه . وقد اشار الشهرستاني الى النزعتين بقول وجيز ، وذلك في اثناء عرضه لرأي افلاطون في المسألة ، فقال : « افلاطون كان يرى ان النفوس الانسانية متصلة بالابدان اتصال تدبير وتصرف ، وكانت هي موجودة قبل وجود الابدان ، وكان لها نحوا من آثار الوجود العقلي ، وتمايز بعضها عن بعض ، تمايز الصورة المجردة عن المواد بعضها عن بعض ، وخالف في ذلك تلميذه : ارسطوطاليس ، ومن بعده الحكماء ، وقالت : ان النفوس حدثت مع

٥٣) رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الترجمة العربية ، ص : ٢٧٣ — ٢٧٤ .

حدوث الابدان . وقد رأيت في كـلام ارسطوطاليس ، كمـا يأتي في حكايته ـ انه ربما يميل الى مذهب افلاطون في كون النفوس موجودة قبل وجود الابدان ، الا ان نقل المتأخرين ما قدمنا »[٥٤] .

اما في الاسلام :

فان الفلاسفة والمتكلمين ، انقسموا بخصوص هذه العقيـدة الى فريقين :

ا ـ مذهب اهل التفسير والحديث وبعض الصوفية :

وقد ذهبوا الى القول بأن الروح ـ رغم انها حادثة مخلوقة ـ فانها كانت تتمتع بوجود مـا سابق ومنفصل على وجودها المتصـل بالبدن . والظاهر ان هذا الرأي كان مما استقر عليه رأي جمهور علماء الجيل الاول ، وممن قال به من بعد ، محمد بن نصر المروزي ، وفخر الاسلام البزدوي وابن حزم الظاهري الذي نسبه الى الاجماع[٥٥] .

---

٥٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٥٨/٣ .

٥٥) انظر : ابن حزم : ٤/ص : ٧٠ ـ ٧١ ، الفخر الرازي : التفسير : ٣٠٩/٤ ابن القيـم : « كتـاب الروح » ، الفصـل : ١٨ ، ص : ٢٤٨ ؛ البزدوى : اصول الدين ، ص : ٢١١ .

وهذا الرأي مبني في جملته على ظواهر آيات واحاديث رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم • فقد فسر الاكثرون قوله تعالى : واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم : ألست بربكم ، قالوا بلى : ان تقولوا يوم القيامة انّا كنا عن هذا غافلين »[٥٦] بمعنى : ان الله تعالى اخذ عهدها وشهادتها ، وهي مخلوقة مصورة عاقلة ، قبل ان يأمر الملائكة بالسجود لآدم ، وقبل ان يدخلها في الاجساد ، والاجساد يومئذ تراب وماء ، ثم أقرّها تعالى حيث شاء ، لان الله تعالى ذكر ذلك بلغة ثم ، في قوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا »[٥٧] ، التي توجب التعقيب والمهلة ، ثم اقرها ـ عز وجل ـ حيث شاء ، وهو البرزخ ، الذي ترجع اليه عند الموت ، لا تزال يبعث منها الجملة بعد الجملة ، فينفخها في الاجساد المتولدة من المني المنحدر من اصلاب الرجال وارحام النساء ، يقول ابن حزم : « وعلى هذا اجمع اهل العلم ، وهو قول جميع أهل الاسلام »[٥٨] •

---

٥٦) سورة الاعراف الآية : ١٧٢ (ومن هنا سميت المناسبة عند الصوفية بيوم ألست أو يوم الاستنطاق ـ او الذرّ ـ أو الاستشهاد) .

٥٧) سورة .

٥٨) ابن حزم ـ الفصل في الملل والنحل ٧٠/٤ ، وبخصوص رأي الصوفية ، انظر : الجنيد البغدادي : رسائل الجنيد ، ص : ٤٠ .

وأورد الطبري في تفسيره عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ قوله : « اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان ــ يعني عرفه ــ فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها ، فنثرهم بين يديه كالذر ، ثم كلمهم قبلا ومقابلة لا من وراء حجاب فقال : « ألست بربكم ، قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انّا كنا عن هذا غافلين » . وفي حديث آخر عن ابن عباس : ليس احد الا وقد تكلم ، فقال : ربي الله[٥٩] . ومن المفسرين من مال الى تقرير الظاهر من الآيات والاحاديث مع التوقف والامتناع عن التصوير والتمثيل ، فيقول ابن المنيّر في تفسير آية الاعراف : « ثم القاعدة مستقرة على ان الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب اقراره على ما هو عليه ، فلذلك أقرّه الاكثرون على ظاهره وحقيقته ولم يجعلوه مثالا ، اما كيفية الاخراج والمخاطبة ، فالله اعلم بذلك »[٦٠] . ويرى ابن القيم ــ وآخرون ــ ان هذه الاثار ــ ان صحت ــ فانها انما تدل على القدر السابق ، وبعضها يدل على انه سبحانه استخرج امثالهم وصورهم ، وميّز اهل السعادة من اهل الشقاوة ، واما مخاطبتهم واستنطاقهم واقرارهم له بالربوبية وشهادتهم

---

٥٩) الطبري : « التفسير » ، ٢١٢/١٣

٦٠) ابن المنيّر : « على هامش الكشاف للزمخشري » ، ٥١٧/١ .

على انفسهم بالعبودية ، فمن قاله من السلف ، فانما هو بناء منه على فهم الآية ، والآية لم تدل على هذا ، بل دلت على خلافه(٦١) .

ب ـ مذهب المتكلمين والفلاسفة :

خالف عامة المتكلمين من اصحاب النظر وبعض المفسرين ، هذا التفسير الحرفي لظواهر الآيات والآثار ، وانتهوا الى القـول : بان النفوس حادثة مع ابدانها ، وان المراد من الآية انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب آبائهم ، وذلك الاخراج : انهم كانوا نطفـة فأخرجها الله تعالى من ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة ثم جعلهم

---

(٦١) ابن القيم : « كتاب الروح » ، فصل : ١٨ ، ص : ٢٥٦ . الذي اعتقده ان العقيدة في صورتها المصورة هذه قد سرت الى عقول بعـض المفسرين والمحدثين بتأثيرات مسلمة اليهود ، امثال وهب بن منبه ، وكعب الاحبار ، وابي بن كعب وغيرهم . والمعروف ان ابي بن كعب كان مـن اوائل من ذهب الى تفسير الآية بالصورة التي ذكرناها ، فذكر « جمعهم له يومئذ جميعا ، ما هو كائن الى يوم القيامة فجعلهم ارواحا ثم صورهم واستنطقهم فتكلموا ، واخذ عليهم العهد والميثاق واشهدهم على انفسهم ، انظر : المصدر السابق ، ص : ٢٥٠ . والراي في جملته مطابق لما ذهب اليه علماء التلمود ممن زعموا : ان جملة ارواح الخلق خلقت دفعة واحـدة في صلب آدم ايام الخلق الستة ، ومن ثم فهي سابقة في وجودها على البدن . اما كتب « الابوكريفا » ـ اي الاساطير ـ فتصرح بان الارواح قد خلقت قبل وجود العالم ، انظر : دائرة المعارف اليهودية ، مادة : الروح : ٩/٤٧٢ .

بشرا سويا وخلقا كاملا ، ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعه ، فبالاشهاد صاروا كأنهم قالوا : بلى ، وان لم يكن قول باللسان ، ولذلك نظائر ، منها قولــه تعالى : « فقال لها وللارض أتيا طوعا أو كرها ، قالتا : أتينا طائعين »، فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام ، فوجب حمــل الكلام عليه . واما الاخبار المروية في اخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام وتكليمه تعالى اياهم ونطقهم ، ثم اعادتهم الى صلب ابيهم ، فغير صحيحة الاسناد ، ومــا حسن اسناده ، فغير صريح في ذلــك . وهكذا فعلى مذهب هؤلاء المراد بالاشهاد : انــه تعالى فطرهم على التوحيد ، وقد فسَّر الحسن البصري ـ رض ـ الآية بذلك .

واضافة الى ما سبق ، فقد احتج المتكلمون على صحة حدوث النفس وانها خلقت مع البدن ، بامور منها :

١) اذا كانت الارواح سابقة في وجودها على الابدان ، يجب ان تتذكر ما كنا عليه م ن حال ومقام الوجود الاول ، ولما كان ذلك غــير حاصل ، علمنا ان الارواح خلقت مع الابدان .

٢) ان صلب آدم لا يسع لجملة ارواح الخلق .

٣) ان القول بوجود للروح سابق على البدن ، مستقل عنه ، يلزم عنه التناسخ والرجعة ، لان لهم ــ أي التناسخية ــ ان يقولوا : اذا جاز الاعادة ثمة ، لم ينكر التناسخ[٦٢] .

ولقد اتخذت هذه الحجج الكلامية ــ فيما بعد ــ صورة ادلة فلسفية حكاها الفارابي وابن سينا ، وحكاها من بعدهما الغزالي والفخر الرازي وغيرهما . فقد صرّح الفارابي بحدوث النفس وانكر التناسخ ، وفي ذلك يقول : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول افلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد ، كما يقول التناسخيون »[٦٣] ، كذلك نفى ان تكون النفس قائمة في عالم الامر قبل وجود البدن ، بل صرّح انها تحدث وقت حدوثه واستعداده لقبولها ، وانها تفيض عند كمال الخلق من العقل الفعّال واهب

---

٦٢) انظر : الفخر الرازي : « التفسير » : ٣١١/٤ ، الزمخشري : الكشاف : ٥١٧/١ جمال الدين القاسمي : « محاسن التأويل » : ٢٨٩٦/٧ الشيخ المفيد : « تصحيح عقائد الشيعة الامامية » ، ص : ٣٢ .

٦٣) الفارابي : « الثمرة المرضية » ، ص : ٦٣ .

الصور[٦٤] . اما ابن سينا فمذهبه ايضا ان النفس لا توجد قبل البدن ، فكل نفس تخلق عند حدوث البدن ، ومن المستحيل ان توجد الانفس قبل ابدانها[٦٥] . وآية حدوثها عنده « انها لا تتخصص ولا تتعيَّن الا بواسطة الجسم ، فلا يمكن تصور وجودها قبله ، لانها ان سبقته في الوجود ، فاما ان تكون متعددة ، او واحدة لجميع الاجسام . ولا سبيل لتعددها ، ما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص ، ولا تقبل وحدتها ، لان تميز الاشخاص لا ترجع الى ابدانهم فقط ، بل الى نفوسهم ، فلكل فرد نفسه الخاصة ، وبذا ثبت : ان النفس حادثة[٦٦] . وهذه برهنة تتمشى ــ كما لاحظ الدكتور مدكور ــ مع المبادىء الارسطية ، فان النفس وهي صورة لا يمكن ان تسبق

---

٦٤) الدكتور محمود قاسم : « في النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام » ص : ٧٣ (الطبعة الثانية ــ ١٩٥٤)

٦٥) كرادفو : « ابن سينا » ، ص : ٢٢٩ .

٦٦) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٣٠٠ ، وقد اورد الغزالي هذه الحجة في موضعين من كتبه ، المضنون الصغير ، ص : ٣٥٥ ، وكتاب : « معارج القدس » ، ص : ١١١ ؛ الرازي : « معالم اصول الدين » ، ص : ٢١٠ ، انظر ايضا :
RAHMAN, F. « Avicenna's psychology », p. 105.

الجسم الذي هو مادتها ، والعلل الصورية مساوقة دائما لمعلولاتها في الوجود[٦٧] .

ورغم ما ذكره ابن سينا في هذا الدليل الذي مال في تعريفه للنفس فيه نحو المعلم الاول الذي يقول انها « كمال اول لجسم طبيعي آلي »[٦٨] ، فان شأنه في هذا الجانب من فلسفته النفسية شأن غيره ، حيث مال الى التوفيق والجمع بين رأي الحكيمين افلاطون ـ ارسطو ، بله تكاد ـ كما لاحظ الدكتور مدكور ـ[٦٩] ان تتغلب افلاطونيته على نزعته المشائية ، فصرح في موقف آخر ، بان النفس جوهر مستقل ومخالف للبدن ، وان ثمة وجود سابق لها على البدن ، وقصيدته العينية

---

٦٧) الدكتور ابراهيم بيومي مدكور : المصدر اعلاه . ص : ٢٢٩ .
والى هذا الراي انتهى متكلمة اليهود ممن تأثروا بتعاليم المعتزلة ، امثال سعدايا الفيومي وموسى بن ميمون ، يقول سعدايا الفيومي « ان الذي يصح في النفس انها مخلوقة على ما قدمت من حدث الموجودات والفساد . ان يكون شيئا ازليا سوى الخالق ... وانما يخلقها ربنا مع كمال صورة الانسان ، انظر : سعدايا الفيومي : كتاب « الامانات والاعتقادات » ، ١٩٣ وانظر ايضا : دائرة المعارف اليهودية ، مادة : الروح .

٦٨) الشفاء : ج ١ ، ص : ٢٧٨ ـ ٢٨٠ ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص : ٢٤ ، (تحقيق فان دايك ، القاهرة ، ١٩٠٧) .

٦٩) الدكتور ابراهيم بيومي مدكور ، المصدر السابق ، ص : ١٦٤ .

تذكرنا باساطير افلاطون بعض الشيء ، وتكاد تتساوق مع ما ذكره افلوطين في تاسوعاته[٧٠] . فهو يقص علينا ان النفس كانت في عالم علوي ، وانها هبطت منه كارهة ، وان من طبيعتها ان تحاول الصعود والفرار من العالم الحسي ، كما يدل على ذلك وجود ما يشبه الاجنحة لديها . كذلك يذكر لنا انها جوهر نقي يغيب عن الحس ، مع انه يبدو سافرا شديد الظهور لدى العقل ، اذ تبدو آثارها في تلك الوظائف والقوى التي تنشأ بسبب اتصالها بالبدن ، وبالرغم من انها حلّت به كارهة ، فلربما ألِفته ورضيت جواره وتبعت شهواته وخضعت لرغباته، فيشتد كلفها به وتعز مفارقته[٧١] .

خلود النفس

لم يتعرض المتكلمون الاوائل لمسألة خلود النفس الانسانية

---

٧٠) فايلو وافلوطين وسواهما من فلاسفة الافلاطونية المحدثة مالوا الى تقرير مذهب افلاطون في الدعوة الى التطهر الروحي ، فالروح في نظرهم روحانية خالصة غريبة في البدن ، تعمل جاهدة عن طريق المعرفة الحقة ، وهي الفلسفة ، من اجل الخلاص من القيود المادية التي تربطها بعالم الحس ، وهي في شوق ابدي الى العالم القدسي ، حيث هبطت منه باديء امرها . انظر : دائرة المعارف اليهودية . مادة : الروح .

٧١) الدكتور محمود قاسم ، المصدر السابق . ص : ٩٣ .

بالتفصيل ، كما انهم لم يحاولوا الاحتجاج على وقوعه بادلة عقلية وبراهين فلسفية ، وانما اكتفوا غالبا بتقرير وقوعه شرعا وانه أمر « اطبق عليه الانبياء والاولياء والحكماء »[٧٢] ، ومن ثم فان كتب العقائد الاولى تكاد ان تخلو من الاشارة الى خلود النفس والاحتجاج على تقريره بالادلة والبراهين .

اما الفلاسفة في الاسلام ، فالذي يتعين من تحديد الكندي للنفس وبأنها « جوهر منفرد عن الجسم مباين له ، ذهابه الى خلود النفس وبانها باقية بعد فناء الجسد »[٧٣] . اما الفارابي فرأيه مضطرب متناقض ، فيقول بالخلود مرة وينكره اخرى ، فمرة يذهب مع افلاطون الى « ان النفس العاقلة هي جوهر الانسان عند التحقيق وانها لا تفنى بفنائه ، فهي مفارقة باقية بعد الموت ، فليس فيها قوة قبول الفساد ، وهو يذهب في قول آخر له الى ان النفوس الانسانية صور لاجسامنا ، ولما كان يرى ان المادة هي السبب الذي يؤدي الى اختلاف الافراد فيما

٧٢) انظر : الغزالي : « معالم اصول الدين » . ص : ١٢٣ .

٧٣) انظر : فالتزر : « الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني » ، ص : ٤١ ، دى بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، ص : ١٣٠ .

بينهم ، فانه لم يتردد في الجزم بفناء النفوس الخاصة[٧٤] . وكأنه اراد ان يخفف بعض الشيء من شـدة تضارب هذا الرأي مع العقيدة الاسلامية ، فذكر ان هذا الفناء ليس مطلقا ، بل يصيب النفوس غير الكاملة التي اعرضت عن المعرفة وشغلت بالامور الحسية وانغمست في الملذات الجسمية ، ممن يصفهم الفارابي « بالهالكين » الصائرين الى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والافاعي . اما النفوس التي ادركت السعادة واخذت باسباب المعرفة ، وهي نفوس اهل المدينة الفاضلة ، فهي ان فارقت ابدانها اتحدت وسعدت وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها في عالم الخلود[٧٥] . وفي هذا يتبع الفارابي عقيدة الرواقيين العميقة ، الجادة ، التي ترى ان نفوس الصالحين هي وحدها الباقية ، اي نفوس الاشخاص الذين عاشوا حياتهم متشبهين

٧٤) الفارابي : كتاب « التعليقات » ، ص : ١٤ ، (طبعة حيدر آباد).

٧٥) الدكتور محمود قاسم : المصدر السابق ، ص : ١٥٩ ينسب الغزالي هذا الراي الى الباطنية عموما ، فيقول في كتابه : « فضائح الباطنية » ، ص : ٤٥ : « واما الروحاني (الجانب الروحاني من الانسان). وهو النفس المدركة العاقلة من الانسان ، فانها ان صفيت بالمواظبة على العبادات ، وزكيت بمجانية الهوى والشهوات ، وغذيت بغذاء العلوم والمعارف المتلقاة من الائمة الهداة ، اتحدت ، عند مفارقة الجسم ، بالعالم الروحاني الذي منه انفصالها ، وتسعد بالعود الى وطنها الاصلي » .

بالاله ، بقدر طاقة البشر ان يتشبهوا به ، والذين عاشوا حياة روحية خالصة دون ان يؤذوا ابدانهم بحرمانها من الضروريات ، وتفقد النفوس الصالحة فرديتها بعد الموت ، ومن ثم تصبح جزءا من العقل الفعال في ملكوت السماء ، اما نفوس الناس الاخرين فتفنى بفناء الجسد »[٧٦] .

والحق فان الصورة المتكاملة العقلية على خلود النفس تبدأ بالشيخ الرئيس ابن سينا ، فهو الذي سلك سبلا شتى في ثبات خلود النفس ، وصارت هذه الحجج فيما بعد ، الاصول التي اعتمدها المتأخرون من فلاسفة ومتكلمين في البرهنة على الخلود ، اما اشهر هذه الادلة السينوية ، فيمكن اجمالها فيما يلي :

١ ــ برهان الانفصال :

ينبني هذا البرهان على فكرة الاتصال العرضي القائم بين الروح والجسد . ولما كانت النفس جوهرا كاملا وكان اتصالها بالجسم اتصالا

---

٧٦) فالتزر : المصدر السابق ، ص : ٦٠ : الراي عند معظم الرواقيين ، ان الروح تفنى مع فناء الجسد ، انظر : رسل : المصدر السابق ، ص : ٤١١

عرضيا ، وجب الا تموت بموت البدن لان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي ان يكون متعلقا به نوعا من التعلق . والنفس منفصلة في وجودها عن النفس تمام الانفصال . يقول ابن سينا : « ونقول انها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلا . اما انها لا تموت بموت البدن ، فلان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق ، وكل متعلق بشيء نوعا من التعلق ، فاما ان يكون تعلقه به : (أ) تعلق المكافيء في الوجود ، واما : (ب) ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، واما : (ج) ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله بالذات لا بالزمان »[٧٧] .

ثم يتعرض ابن سينا لابطال وجوه التعلق الثلاثة ، بقوله ان تعلق النفس بالبدن لا يمكن ان تكون تعلق المقارن له في الوجود ، لان النفس جوهر قائم بذاته ، ولا اللاحق له في الوجود ، لان هذه التبعية تستلزم ان تكون معلولة له ، ولا يمكن ان تتصور هنا أية صورة من صور العلية الاربع ، ولم يبق الا ان تكون العلاقة بينهما علاقة

٧٧) ابن سينا : كتاب « النجاة » ، الفصل الثالث عشر ، ص : ١٨٥ (نشرة الكردي) وقابل الشفاء : المقالة الخامسة ، الفصل الرابع ، وانظر ايضا : فضل الرحمن : المصدر السابق ، ص : ١٠٧ (بالانكليزية) .

السابق في الوجود ، فالنفس سابقة والجسم لاحق ، وهذه ان صحت تخضع الجسم للنفس لا العكس . على ان هذه العلاقة ايضا لا محل لها ، ولا تعلق للنفس في الوجود بالبدن مطلقا ، بل وجودها متعلق بمبادىء اخرى لا تبطل ولا تستحيل(٧٨) .

وهذه البرهنة صورة بديلة للحجة الافلاطونية المشهورة في « ان الاضداد لا تولد من شيء غير اضدادها ، ذلك ان القول بالاضداد يترتب عليه القول بالتناسخ وهو باطل شرعا ، وقد انبرى ابن سينا لابطاله عقلا كما سنرى . يقول سقراط في محاورة فيدون : يوجد بين الضد والضد الآخر ــ في كل الحالات ــ من حيث انهما اثنان ، كون مزدوج ، احدهما يذهب من احد الضدين الى ضده ، بينما الآخر على العكس يذهب من الثاني الى الاول . وهناك في الواقع شيء اكبر وشيء اصغر : الا يوجد بينهما زيادة ونقصان ، فيقال عن احدهما انه ينمو وعن الآخر انه ينقص ... والتحليل والتركيب والتبريد والتسخين ، وكل تضاد من هذا القبيل ... أليس للحياة ضد كما ان لليقظة ضد هو النوم ... ان هذا ثابت بالتأكيد ... وما هو هذا

٧٨) الدكتور مدكور : المصدر السابق ، ص : ١٨١ .

الضد ، فقال سقراط : هو الموت • والآن دورك « يا سيبس » لتقول لي نفس القول عن الحيـاة والموت ، فاولا ألست تقول ان الحيـاة ضدها الموت ، هذا ما اقوله • ثم الا يتوالدان الواحد عن الآخر ، نعم، والذي ينشأ عن الحي ما هو ؟ فقال انه الميت • ثم والآن ما هو الذي ينشأ عن الميت ؟ فأجاب « سيبس » : لا يمكنني الا ان اقرر انه هـو الحي »(٧٩) • ومع ذلك فان الحجة في ذاتها تناقض الحجة الاخرى التي ساقها ابن سينا للبرهنة على ان الانفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان ، وهذا التناقض امر طبيعي ـ كما لاحظ الدكتور مدكور ـ من حيث ان ابن سينا ذهب مرة في النفس الى مذهب ارسطو فحدها بانها « كمال اول لجسم طبيعي آلي » ، ومرة الى الاخذ برأي افلاطون في حقيقة النفس وانها « جوهر روحاني بسيط » • يقول الدكتـور مدكور « ولسنا في حاجة الى ان نشير الى ان برهنة ابن سينا هـذه تتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فانه بينما يربطها في الحدوث بالجسم يفصلها في الخلود عنه فصلا تاما • ويقرر هناك انها لا تتخصص ولا تتعين الا به ، ثم يعود هنا فيعلن انها متعينة ومتخصصة

٧٩) فيدون : ص : ٢٢٧ وانظر ايضـا : الدكتور نجيب بلـدي ورفاقه : « الاصول الافلاطونية » ، ص : ٤٣ ـ ٤٥ .

بدونه . وقد حاول عبثـا في التخلص من هذا المأزق الذي لـم يفت الغزالي الى ان يأخذه عليه »[٨٠] .

٢ ــ برهان البساطة والتركيب :

اما الدليل الثاني فقوامه القول بان النفس جوهر روحاني واحد وبسيط ، لا قسمة فيه ، وموجود هـذه طبيعته ، لا يعتريه فنـاء او فساد . النفس لا تقبل الفساد لانها بسيطة موجودة بالفعل ، فلو قبلت الفناء كان البسيط ، فعل وقوة ، في آن واحد وهذا محال . يقول ابن سينا : « وأما انها لا تقبل الفساد اصلا ، فأقول ان سببا آخر لا يعدم النفس البتة ، وذلك ان كل شيء من شأنه ان يفسد بسبب ما ، ففيـه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ، ومحال ان يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة ان يفسد وفعل ان يبقى ، بل تهيؤه للفساد ليس لعلة ان يبقى . فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، واضافة هذه

---

٨٠) مذكور : المصدر السابق ، ص : ١٨٢ ، وقد اشار الى التناقض ايضا الدكتور فضل الرحمن (المصدر السابق ، ص : ١٠٧) ، وأبان بأن مرده: ارتباك نظرية ارسطو في النفس والتي فصلها الاسكندر الافروديسي، وبصورة خاصة الشراح من اشياع الافلاطونية الحديثة مثل سمبليقيوس اللاتيني ، وانظر ايضا : الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٢٦١ ، حيث يقول : « في ابطال قولهم : ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وانها سرمدية لا يتصور فناؤها » .

القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل ، لان اضافة ذلك الى الفساد ، واضافة هذا الى البقاء ، فاذن لامرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان . فنقول : ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب، يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد . واما في الاشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز ان يجتمع هذان الامران ، واقول بوجه آخر مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شيء احدي الذات هذان المعنيان »[٨١] .

وهذه الحجة هي الاخرى ترجع في مبناها واصلها الى مذاهب افلاطون والافلاطونية المحدثة . ففي محاورة فيدون يقول سقراط : « ان ما هو مركب بطبيعته يعرض له الانحلال الذي يقابل تركيبه ، ولكن اذا هذا حدث انه وجد شيء غير مركب ، أليس من الملائم لهذا فقط اكثر من أي شيء آخر ، ان يتفادى هذه الحالة » . فقال سيبس : نعم هذا رأيي وانه لكذلك . قل لي هذه الاشياء التي تكون دائما هي هي ، والتي توجد دائما بنفس الحالة ، أليس من الراجح جدا ان هذه الاشياء هي الاشياء غير المركبة ؟ بينما الذي يتغير والذي تارة يسلك طريقا وتارة طريقا آخر هو الشيء المركب ؟ انه كذلك ، في رأيي على

---

٨١) النجاة : ص : ١٨٧ (الفصل الثالث عشر ـ طبعة الكردي الثانية ، ١٩٣٨) .

الاقل »[٨٢] . ويقول افلوطين : « كل ذات مركبة وجدت بطريقة الاجتماع والائتلاف يلزم ـ بحكم طبائع الاشياء ـ ان تنحلل ضرورة. ولكن النفس باعتبارها جوهر بسيط ، تملك الحياة بذاتها ، ويستحيل ان يكون هذا سببا للفساد[٨٣] .

٣ ـ برهان المشابهة :

يقوم هذا البرهان على القول بان النفس تدرك المعقولات الكلية المجردة ، التي لا يجوز ادراكها بآلة جسمانية ، بل اللازم ان يكون المدرك لها جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، ومن ثم فالنفس الانسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الكليلة ، وهذه

---

٨٢) فيدون : ص : ٢٣١

٨٣) افلوطين : كتاب « التاسوعات » (٢ـ٧ـ١٢ ، ص : ١٩٩) .
استخدم كل من باركلي وديكارت هذه الحجة في العصر الحديث للبرهنة على خلود النفس يقول باركلي : « النفس جوهر واحد لا قسمة فيه غير جسماني ، لا امتداد له ، ومن ثم لا يقبل الفناء . لا شيء اكثر بداهة من ان الحركة والتغير والانحلال ، مما يصيب ويعتري الاجسام الطبيعية ، وانها ليس مما يمكن ان يصيب جوهرا فعالا بسيطا غير مركب ؛ فموجود هذا شأنه ، من طبيعته الا يقبل الانحلال ، وبكلمة اخرى اقول : ان النفس الانسانية خالدة بطبعها ، انظر : « مقدمة كتب العالم الغربي الكبرى ، فصل : ٨٨ ص : ٧٩٤ د ، مادة : النفس » .

باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالد خلودها ، وهي صادرة عن العقل الفعال ، واهب الصور ، وهو جوهر عقلي ازلي باقي ، ويبقى المعلول ببقاء علته ، فالصور العقلية بسيطة غير منقسمة ، لزم ان تقوم في محل بسيط غير منقسم . يقول ابن سينا في « النجاة » بيد ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم ، ولا ايضا قوة في جسم ، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات »(٨٤) .

وهذه الحجة ترجع ايضا في اصلها الى الافلاطونية والافلاطونية المحدثة . ففي محاورة فيدون ، يحتج سقراط على خلود النفس بقوله : « ان ما هو الهي وخالد ومعقول وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل للانحلال هو هو دائما بذاته ، فهو هذا الذي يشبه النفس اكثر ما يمكن . وبالعكس : ان ما هو انساني وفان وغير معقول وذو اشكال متعددة ، وما هو عرضة للانحلال ، وما لا يبقى هو ذاته ، هذا هو بالعكس ما يشبه الجسد اكثر ... وما دام الامر كذلك أليس التحلل السريع هو الذي يلائم الجسد . واما النفس فعلى العكس يلائمها عدم

٨٤) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص : ١٣ ، النجاة ، الفصل التاسع : الكلام على تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات » .

الانحلال المطلق ، أو اية حالة تقترب من ذلك »[٨٥] ويقول افلوطين في تاسوعاته : « كل ما هو الهي ومقدس ، لا بد وان يكون حيا قائمـا بذاته ، ويستحيل عليه التغير او الكون أو الفساد »[٨٦] .

عقيـدة التناسـخ

تناسخ الارواح ، او الاعتقاد بان الانسان يولد بعد كل موت ولادة جديدة وذلك بانتقال روحه في الانواع والاجناس المختلفة ، قديمة جدا في اصولها ، بل يكاد ان يكون ارثا مشتركا لدى اغلـب الامم التي اعتقدت بالديانات الفطرية البدائية . وقد اختلف الباحثون في مصدرها الاول ، فهيرودتس يرى « بان المصريين القدماء هم اول من اعتنقوا الفكرة ونشروها ، وكانوا يرون ان النفس خالدة وعنـد الموت تنتقل الى هيكل حيوان يخلق في الحال وتبقى تنتقل في الهياكل المختلفة الى ان تدور في ابدان كـل المخلوقات التي تسكـن الارض والسماء والماء ، ومن ثم تدخل في هيكل بشري جديد وتولد ولادة جديدة » ، ويستطرد هيرودتس قائلا : « ان بعض المفكرين من القدماء

---

٨٥) فيدون ، ص : ٢٣٢ ب .

٨٦) افلوطين : « التاسوعات » (٤-٧-٩ ، ص : ٢٠٠) .

والمعاصرين اقتبسوا هذه الفكرة من المصريين وتمثلوها ونسبوها الى انفسهم »[٨٧] .

الا ان نظرية هيرودتس هذه قد ردها مؤرخو الفكر الفلسفي وذلك لسببين ، اولهما ، هو ان اكثر الباحثين ممن يعتدّ بآرائهم في هذا الخصوص يشكّون في ما اذا كان المصريون القدماء قد اعتنقوا العقيدة اصلا ، وثانيهما : هو ان الدلائل المستقاة من المصادر اليونانية تشير الى ان الفكرة ان لم تكن اصيلة فهي قديمة جدا في اصولها[٨٨] . ويرى فريق آخر من المؤرخين ان العقيدة ظهرت ابتداء في دوائر الفكر الهندي القديم حيث كانت تشكل دعامة اصيلة في الفكر البوذي والدين البرهمي . ومع ذلك فان الرأي الراجح عند الباحثين هو ان العقيدة تولدت في دوائر فكرية مختلفة من غير ان تتأثر واحدة بأخرى تأثرا مباشرا »[٨٩] .

---

٨٧) هيرودتس : « التاريخ » ، ص : ٧٥ ب (ضمن كتب العالم الغربي الكبرى) .

٨٨) دائرة معارف الدين والاخلاق ، جـ : ١٢ ، ص : ٤٣٢ ، مادة : التناسخ .

٨٩) المصدر السابق ، وانظر ايضا : سارتون : تاريخ العلم ١/ ٤٢٠ .

أما في الفكر الهندي القديم(٩٠) فان القول بالتناسخ ركن ثابت واصيل في كتب « اليوبانبشاد » ، اذ بناء على تلك التعاليم لا بد للانسان الذي يستهدف تحقيق ذاته وبلوغ أعلى مرتبة من الكمال وهي مرتبة الالوهية « الاتمان » ، والوصول الى حقيقة انه هو والله واشياء حقيقة واحدة ، من بذل جهد روحي متواصل شاق طويل لا يمكن ان يتم انجازه في حياة واحدة او اكثر ، نظرا لان كل فرد عرضة للخطيئة ، ولكي يحقق الانسان كماله لا بد ان يمر بعدد عديد من الحيوانات ، فكانت نظرية التناسخ التي تزعم ان الانسان يولد بعد كل موت في حياة جديدة ، وتستمر هذه الولادات في سلسلة من الموت والولادة ولا تنتهي الا بتحقيق كمال الذات ، وفي كل ولادة جديدة يتشكل المرء في صورة حياة معينة حسب اعمال كل فرد في حياته السابقة ، فكانت نظرية « كارمان » التي مؤداها : ان افعال الانسان هي التي تحدد نوع حياته المستقبلة ، فان كانت افعاله فاضلة خيِّرة ، كانت حياته الآتية افضل من حياته الذاهبة ، وان كانت افعاله شريرة كانت حياته التالية أحطّ من حياته السالفة . لذلك كان تناسخ

٩٠) يرى الشهرستاني ، ان الهنود — من بين الامم جميعا — هم اشد الناس قولا بالتناسخ واعتقادا فيه ، انظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : التناسخ .

الارواح في اجساد البشر واجسام الحيوان وسيقان النبات ، حسب الكارما ، أي حسب الافعال[٩١] .

اما الفكر الديني عند الاغريق القدماء فان القول بالتناسخ يظهر بوضوح وصراحة في الديانة الديونيسوسية ، اذ نجد في تعاليمها القول بان عجلة الولادات لا تسير الى ما لا نهاية ، بل تنقطع في نهاية كل عشرة آلاف سنة شمسية ، وتسمى بالسنة الكبرى وعندها تتطهر الروح من الشوائب والكدر ، وتستعيد طبيعتها الالهية ، وتحيا حياة روحية مقدسة ، ثم تبدأ سنة كبرى ثانية ، لان دورة الزمان لا نهاية لها ، ويولد عام جديد[٩٢] . والديانة الاورفية ، وهي صورة روحية متطورة للديونيسوسية ، استمرت تبشر بفكر تمايز النفس عن البدن الذي يعد سجنا أو قبرا لها ، وان وجود النفس في البدن عقوبة للخطيئة

---

٩١) عبد العزيز الزكي : « عقيدة تناسخ الارواح » ، مجلة الثقافة ، العدد : ٧٠٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، يونيه ، ١٩٤٥ ، وانظر مقاله الاخر : « نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة » ، مجلة عالم الفكر الكويتية المجلد الاول ـ العدد الثالث ، ديسمبر ، ١٩٧٠ ، ص : ٢٤٧ ـ ٢٤٨ . وراجع ايضا : بول اورسيل ماسون : « فلسفة الشرق » ، ترجمة الدكتور ، محمد يوسف موسى ، ص : ١٤٧ .

٩٢) ولهذا عرف القائلون بعجلة الولادات في الاسلام ، باهل « الدور » . لانهم زعموا ان لتناسخ الارواح من بدن الى آخر مدة ووقت ودور .

الاولى التي ارتكبها الجنس البشري ، اذ اكل التيتان لحم ديونيسوس[٩٣] . وكان الاورفيون « يعتقدون في تناسخ الارواح ، وذهبوا الى ان الروح في الآخرة قد تنعم نعيما ابديا ، وقد تشقى بعذاب مقيم او موقوت حسب نوع الحياة التي قضاها صاحبها في الدنيا »[٩٤] . وقد سرت هذه التعاليم الدينية الى فلاسفة الاغريق من بعد — كما سنرى .

ويميل المختصون الى القول بأن (فرى سايدس) ، استاذ فيثاغورس ، كان من اوائل من اعتنق الفكرة وبشر بها . ومع ذلك فان عقيدة التناسخ ترتبط عموما باسم « فيثاغورس » (٥٧٢—٤٩٧ق٠م) الذي استمد اكثر معارفه الصوفية من الاورفية . « قال ديكاياركوس ان فيثاغورس علم اولا ان الروح خالدة ، وانها تتحول ضروبا اخرى

---

٩٣) نسبة الى اورفيوس . واورفيوس — كما يقول رسل — شخصية غامضة ، يعتقد بعض انه كان رجلا حقيقيا ، على حين يعتقد آخرون انه كان بطلا خياليا ، وهو عند المتبنين لشخصيته التاريخية ، اجنبي عن بلاد الاغريق ، فهو من تراقيا ، ورحل الى الشرق وتأثر بدياناته ونزعاته الروحية ، وقيل انه كان شاعرا وموسيقيا وواعظا دينيا وصاحب نحلة سياسية سرية ، انظر : رسل : المصدر السابق ، ص : ٤٣ ؛ احمد فؤاد الاهواني ، « في عالم الفلسفة » ، ص : ١٨٦٧ .

٩٤) رسل : المصدر السابق ، ص : ٥٤٣ .

من الكائنات الحية ، ثم علم ان كل ما يظهر في الوجود يعود فيولد في دورة معلومة ، فلا شيء جديد كل الجدة ، وان كل ما يولد وفيه ابيب الحياة ، ينبغي ان تنظر اليه جميعا نظراتنا الى ابناء الاسرة الواحدة »[٩٥] . وكان فيثاغورس الى جانب هذا يؤمن « بان النفس منفصلة عن البدن ، اي جوهرها مختلف عن جوهر البدن ، وهي خالدة وازلية ، فلها وجود سابق على البدن ، ولا تفنى بفنائه ، والبدن سجن للنفس[٩٦] ، وتلك تعاليم تتساوق في مجموعها مع القول بالتناسخ وتؤدي اليه . ومن طريف ما يروى عنه اكسنافون انه مرّ بشخص يضرب كلبا يعوي ، فمنعه وقال له « امسك عن ضربه ، فان روحه ، هي روح صديقي ، وقد علمت ذلك من عوائه »[٩٧] .

---

٩٥) رسل : المصدر السابق ص : ٦٧ (الترجمة العربية) كونفورد « من الدين الى الفلسفة » ، ص : ١٩٨ .

٩٦) الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « فجر الفلسفة اليونانية » . ص : ٧٩ .

٩٧) دائرة معارف الدين والاخلاق ، ج : ١٢ ، ص : ٤٣٢ . روى ابو بكر الفلائس ، من شيوخ الامامية ، انه دخل يوما على رجل يدين بالتناسخ فوجد بين يديه سنورا اسود وهو يمسحها ويحك بين عينيها ، وهي تدمع والرجل يبكي بكاء شديدا ، يقول الفلاس : فقلت له لم تبك ، فقال : ويحك اما ترى هذه السنور تبكي كلما مسحتها ، هذه امي لا شك . وانما تبكي من رؤيتها اليّ حسرة . ابن الجوزي ـ تلبيس ابليس ، ص : ٧٨ (ذكر تلبيسه على القائلين بالتناسخ) .

ولقد شايع افلاطون ـ من بعد ـ عقيدة التناسخ ، كذلك فعل المتأثرون به من رجال الافلاطونية المحدثة ، فانتصروا للعقيدة ودعوا اليها • والعقيدة عند افلاطون مرتبطة بفكرة الوجود السابق والمنفصل للروح عن الجسد ، ففي محاورة فيدون ، يقول سقراط الافلاطوني « ان اولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، اولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح انفسهم ، تدخل نفوسهم ـ بالطبع ـ في صورة الحمير أو ما يشبهها من حيوانات ، ••• اما اولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب فانهم يعودون في صورة ذئاب وصقر وحداء ، ••• اما اولئك الذين مارسوا الفضيلة الاجتماعية والمدنية ، وهي ما نسميه بالاعتدال والعدل ، والتي تنشأ من التعود والممارسة لعمل خال من الفلسفة والعقل معا • ـ قل لي بأي معنى يكون اولئك اكثر سعادة ؟ ذلك انه من الطبيعي جدا ان تكون عودتهم بطريقة ملائمة نحو نوع حيواني ما ، يكون اجتماعيا كالنحل أو الزنابير أو النمل »[٩٨] •

ويردد افلوطين في تاسوعاته هذا الرأي ، فهو يقول : « ان اولئك الذين عاشوا في حياتهم للمطالب سيمسخون الى حيوانات تناسب في جنسها لنوع الحياة التي عاشوا فيها ••• حيوانات شرسة ، حيث كانت

---

٩٨) فيدون : ص : ٢٣٣ ب ، وانظر ايضا : طيماؤس ، ص : ٤٥٣ آ، وفيدروس ، ص : ١٢٦ آ .

الحياة مزيجا من الاستجابة للمطالب الحسية والروحية ، وحيوانات شرهة ، حيث كانت الحياة ، حياة شهوات وتخمة »(٩٩) .

وهكذا ففي الفكرين الهندي واليوناني ، يكون التناسخ بمثابة عقاب لخطايا الانسان وانغماسه في الملذات المادية ، ووسيلة للتطهر الروحي الذي ينميه ويغذيه تأمل الذات الانسانية في نفسها وتجردها لطلب المعرفة الحقة ، وذلك من اجل ان تعود الروح الى طهرها وقدسيتها الاولى ، قبل هبوطها الى البدن واستجابتها لمطالبه الحسية .

ولقد نفذت هذه التعاليم الى دوائر فكرية مخصوصة في الاسلام بعد الالتقاء الحضاري الذي تلا عصر الفتوحات والذي نتج عنه سريان الافكار الغريبة عن التصور الاسلامي الصادق الى دائرة العقيدة . وكان الغلاة ، على اختلاف مدارسهم وتباين آرائهم ، يمثلون البؤر الرئيسية التي نبتت فيها تلك التعاليم . وقد تعرض كتاب الفرق والمقالات لفرق الغلاة من « التناسخية » واوضحوا آرائهم وابانوا عن معتقداتهم واشاروا الى الدوائر الفكرية التي استمدوا منها تعاليمهم .

---

٩٩) افلوطين : « التاسوعات » (٣-٤-٣/٣-٢-١٣) .

يقول الشهرستاني « كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة من المجوس والمزدكية ، والهند البرهمية ، ومن الفلاسفة والصابئة »[١٠٠] . واما البغدادي فيذكر : « ان القائلين بالتناسخ أصناف : صنف من الفلاسفة ، وصنف من السمنية وهذان الصنفان كانا قبلة دولة الاسلام . وصنفان آخران ظهرا في دولة الاسلام ، احدهما من جملة القدرية ، والاخر من جملة الرافضة الغالية . فاصحاب التناسخ من السمنية قالوا : بتناسخ الارواح في الصور المختلفة ، وأجازوا ان تنقل روح الانسان الى كلب وروح الكلب الى انسان ... وذكر اصحاب المقالات عن سقراط وافلاطون واتباعهما من الفلاسفة انهم قالوا بتناسخ الارواح ... وقال بعض اليهود بالتناسخ وزعم انه وجد في كتاب دانيال ، ان الله مسخ بختنصر في سبع صور من صور البهائم والسباع . واما اهل التناسخ في دولة الاسلام فان البيانية والجناحية والخطابية والراوندية كلها قالت بتناسخ روح الاله في الائمة . واما اهل التناسخ من القدرية فجماعة منهم : احمد بن حائط ، وكان معتزليا منتسبا الى النظام »[١٠١] والمعمرية ، وهم فرع من الخطابية « كانوا ينكرون القيامة ويقولون بتناسخ الارواح » والجناحية « كانت تزعم

---

١٠٠) الملل والنحل : ٢/١٢ ، الفصل الخاص بفرقة الكاملية .

١٠١) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص : ١٦٢ وما بعدها

ان الارواح تناسخت من شخص الى شخص ، وان الثواب والعقاب في هذه الاشخاص ، اما اشخاص بني آدم ، واما اشخاص الحيوانات » ومقتضى مذهب هؤلاء الغلاة « ان لا دار الا الدنيا ، وان القيامة انما هي خروج الروح من بدن ودخوله في بدن آخر غيره ، ان خيرا فخيرا وان شرا فشر ، وانهم مسرورون في هذه الابدان او معذبون فيها ، والابدان هي الجنّات وهي النار ، وانهم منقولون في الاجسام الحسنة الانسية المنعمة في حياتهم ، ومعذبون في الاجسام الردية المشوهة من كلاب وقردة وخنازير وحيّات وعقارب وخنافس وجعلان ، محولون من بدن الى بدن معذبون فيها هكذا ابد الابدين فهي جنتهم ونارهم ، لا قيامة ولا بعث ولا جنة ولا نار » ومن الفرق من جعل للتناسخ مدة ووقتا « حدوده بعشرة آلاف سنة فنقل النوبختي عنهم قولهم « ان الكفار والمشركين والمنافقين والعصاة ينتقلون في الابدان المشوهة الوحشية عشرة آلاف سنة ، ما بين الفيل والجمل الى البقرة الصغيرة(١٠٢) .

وللتناسخ عند هذه الفرق اربع مراتب : الاولى : النسخ وهو

---

١٠٢) النوبختي : « فرق الشيعة » ، ص : ٣٢ ـ ٣٥ ، الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ١/٦٧ـ٧٧ ، الاسفرايني : «التبصير في الدين»، ص : ١١٠ .

التوالد بين الناس ، لانه ينسخ من شخص الى آخر ، أي تداول النفوس هنا في نطاق النوع ، والثانية : وهي ضد الاولى ، المسخ : ويخص الناس بان يمسخوا قردة وخنازير وفيلة ، فتداول النفس هنا في نطاق الجنس ، والمرتبة الثالثة : الرسخ : كالنبات ، وهو أشد من النسخ ، لانه ، اولا انتقال من جنس الى جنس آخر ، وثانيا ، لانه يرسخ ويبقى على الدوام ، والمرتبة الرابعة : وهي عكس المرتبة السالفة وضدها : الفسخ ، وهو للنبات المقطوف والمذبوحات ، انها تتلاشى ولا تعقب ، وفيها تنتهي ادنى النفوس(١٠٣) .

ومما تجدر الاشارة اليه هو ان بعض الباحثين ، ومنهم ولهوزن(١٠٤) ، قد ذهبوا الى ان القول بالتناسخ هو قرين القول بالرجعة عند الشيعة ، فهما سواء في المحتوى والمدلول ، وقد عارض هذا الرأي آخرون ومنهم فريد لندر(١٠٥) الذي رفض هذا الربط بين

---

١٠٣) البيروني : « تحقيق ما للهند من مقوله » ، ٤٧/١ (طبعة الهند) ، انظر ايضا : الدكتور علي سامي النشار ، « فيدون في العالم الاسلامي » ، (ضمن كتاب : « الاصول الافلاطونية » : الجزء الاول : فيدون ، ص : ٣٠٤ ـ ٣٠٥) .

١٠٤) ولهوزن : « احزاب المعارضة الدينية والسياسية في صدر الاسلام » ، الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص : ٢٤١ .

١٠٥) فريد لندر : شنع الشيعة (بالانكليزية) ج : ٢ ، ص : ٢٦ .

العقيدتين ، وهو يرى ان التداخل بين الفكرتين وورودهما على التسوية عند الغلاة ، يجب الا يحمل الباحث على النظر اليهما باعتبارهما سواء في المفهوم ، فهما فكرتان متمايزتان عن بعضهما ، منفصلتان الواحدة عن الاخرى . والحق فان المتكلمين قد أشاروا الى ما بين القولين من فروق ، يمكن اجمالها عموما فيما يلي :

(١) ان الرجعة ، هي عودة النفس البشرية الى بدنها المخصوص المتعين فيه ابتداء ، قبيل قيام الساعة ، وكنذير على وقوعها ، فهي من المشاهد الدالة على قيام الساعة . اما التناسخ ، ففي اغلب صوره المعروفة ، يفيد ــ كما رأينا ــ الدور والانتقال بين الانواع والاجناس المختلفة المتباينة .

(٢) ان الرجعة لا تفيد ولا تتضمن ابطال المعاد الاخروي ، كما اوضحته الاديان ، كما لا يلزم ان يكون المعتقد بها مؤمنا بنظرية الوجود السابق المنفصل للروح عن البدن ، اما عقيدة التناسخ فتتضمن المفهومين معا ، ومن ثم فالمعتقدون للتناسخ ينكرون القيامة ، ويرون ان العقاب والثواب في هذه الاشخاص ، والا دار الا الدنيا ، وانما القيامة هي خروج الروح من بدن ودخوله في بدن آخر غيره » . ولهذا السبب فان متكلمة الشيعة رغم قولهم بالرجعة فانهم انكروا التناسخ ووصموا القائلين بها بالكفر صراحة .

ولقد تصدى المتكلمون والفلاسفة في الاديان السماوية الثلاث لعقيدة التناسخ وانبروا لردها وبيان انها تصطدم مع ركن ثابت واصيل عرف في الدين بالضرورة ، الا وهو الايمان بالمعاد الاخروي في مشهد معلوم وثابت بنصوص قطعية تفيد اليقين ، ولهذا فقد ادرج كتاب الفرق عموما ، فرق التناسخية ، ضمن الدوائر الفكرية الخارجة عن الاسلام ، ولم يذكروها ضمن فرق الملة الاسلامية(١٠٦) . ويعتبر ابن سينا أول فيلسوف في الاسلام تجرد لنقض عقيدة التناسخ بالادلة العقلية فسلك الى ذلك سبلا شتى . وقد اخذ بهذه الحجج من بعده المتكلمون عموما ، من اتباع مختلف المدارس الكلامية ، امثال الغزالي والرازي ، من الاشاعرة ، والطوسي والعلامة الحلي ، من الشيعة الامامية الاثني عشرية(١٠٧) .

---

١٠٦) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٦٦/١ ، الشهرستاني : « الملل والنحل » : ٢٠٣/١ ، البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص : ١٤٥ ــ ١٥١ ، النوبختي : « فرق الشيعة » ، ص : ٥٥ (اكفر سعدايا الفيومي المتكلم اليهودي ، القائلين بالتناسخ في اليهودية ، في كتابه : « الامانات » ، ص : ٢٠٨ ، كذلك اجمعت المجامع المسيحية المنعقدة في ليون (١٢٧٤) وفلورنسه (١٤٣٩) على ادانة القائلين بالتناسخ واكفارهم)، انظر :
The Oxford Dictionary of the Christian Church, the Article, « Origen ».

١٠٧) انظر : الغزالي : « المضنون الصغير » ، ص : ٣٥٥ ورسالة « معارج القدس » ، ص : ١١١ ، الرازي : « معالم اصول الدين على هامش المحصل » ، ص : ١٢١ .

الخلاف في مسألة المعاد بين المتكلمين والفلاسفة عمّ الاديان السماوية الثلاث والخلاف في الحقيقة ــ كما أبان ابن رشد ــ ليس في وجوده ، اذ « المعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع ، وقامت عليه البراهين عند العلماء ، وانما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ، ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده ، وانما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة » ، وذلك ان من الشرائع ، ما لم يمثل على هذه الصفة بأمثلة حسية ، بل اعتبر حال المعاد بمثابة « احوال روحانية ولذات ملكية » ، ومنها ما اعتمد التمثيل بالمحسوسات « لانه اشد تفهيما للجمهور » ، فالتمثيل الروحاني « يشبه ان يكون اقل تحريكا لنفوس الجمهور الى ما هنالك ، والجمهور اقل رغبة فيه وخوفا له ، منهم في التمثيل الجسماني »(١٠٨) .

ومع ان الاختلاف لم يكن ابتداء في اصل وجود المعاد فان الغزالي تصدى لوجهة نظر الفلاسفة فيه واكفرهم باسم الاسلام ، فقال : « ... اما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك في

---

١٠٨) ابن رشد : « مناهج الادلة في عقائد الملة » ، ص : ٢٤٠ــ٢٤٣ (نشر الدكتور محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٦٤) .

قولهم : ان الاجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هي الارواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية ، ولقد صدقوا في اثبات الروحانية ، فانها كانت ايضا ، ولكن كذبوا في انكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به »[١٠٩] .

موقف الفلاسفة :

يرى الفلاسفة في الاسلام ، ان ثمة صورتين للمعاد ، الاولى : جسمانية ، وهي الادنى ، وقد نطقت بها الشريعة ، وثبتت بالنص وعن طريق النبوة ، والثانية روحانية ، وهي الاكمل ، وقد ثبتت بالعقل والقياس البرهاني ، وفي هذا يقول ابن سينا : « يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا طريق الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم . وقد بسطت الشريعة الحقة ، التي اتانا بها نبينا المصطفى — محمد صلى الله عليه وسلم — حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن . ومنه ، ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ،

---

١٠٩) الغزالي : « المنقذ من الضلال » ، ص : ١٠٢ ، كذلك : « التهافت » ، ص : ٢٩٤ ، (الخاتمة)

الثابتتان بالمقاييس التي للانفس ، وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان ، لما نوضح من العلل »(١١٠) .

ولقد انتهى ابن سينا الى المعاد الروحاني ، بناء على تصوره للروح ، وانها جوهر روحاني ، قادر عن طريق التأمل الدائب والفكر المستديم ان يفارق البدن ليتصل بعالم المجردات البرىء من المادة ، ومن ثم يتذوق السعادة مباشرة ، ذوقا وكشفا واشراقا ، ويحيا في عالم اللذات العقلية ، الذي هو اكمل واشرف من عالم اللذات الحسية ، يقول ابن سينا : « ان النفس الناطقة ، كمالها الخاص بها ، ان تصير عالما عقليا ، مرتسما فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل ، مبتدئا من مبدأ الكل ، سالكا الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة بالابدان ، ثم الاجسام العلوية بهيآتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفي في انفسها هيأة الوجود كله ، فتنقلب عالما معقولا ، موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدا به ، ومنتقشا بمثاله وهيأته ، ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره . واذا

---

١١٠) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٩١ ، وقارن : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٢٦٨ ، وما بعدها ، وكذا : الدواني : « شرح العضدية »، ٦١٩/٢ .

قيس هذا بالكمالات المعشوقة ، التي للقوى الاخرى ، وجد في المرتبة ، التي بحيث يقبح معها ، انه اتم وافضل منها ، بل لا نسبة لها اليهـا بوجه من الوجوه ، فضيلة ، وتماما ، وكثرة ، وسائر ما يتم به تلذذ المدركات مما ذكرناه »[111] • ويقـول في الاشارات : « والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا الى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الاعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا • وليس هذا الالتذاذ منفردا من كل وجـه ، والنفس في البدن ، بل المنغمسون في تأمل الجبروت ، والمعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان ، من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهـم فيشغلهم عن كل شيء ••• ثم انه (أي الفيلسوف العارف) اذا بلغت به الرياضة والارادة حدا ما عنّت لـه خلسات من نور الحق عليـه ، لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ••• ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلمـا لمح شيئا عاج منه الى جنـاب القدس ، يتذكر من أمره شيئا ، فغشيه غاش ، يكاد يرى الحق في كل شيء ••• ثم لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفـا ، والوميض شهابا ، وتحصل لـه معارف مستقرة ،

١١١) النجـاة : ص : ٢٩٣ .

كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته »[١١٣] .

ولقد اوضح ابن سينا في غير هذه المواضع الى ان ما ورد في الشرع من الصور الحسية والتمثيل بالمحسوسات ، فالقصد به ضرب الامثال ، لقصور الافهام عن درك هذه اللذات العقلية ، ومن ثم فقد مثل الشرع للبشر ما يفهمون ، فلا يعدو الامر من ان يكون محاولة من الانبياء لخطاب الجمهور ، بما يفهمونه ، مقربا ما لا يفهمونه الى افهامهم بالتشبيه والتمثيل ، لا بل ينتهي في كتابه « رسالة اضحوية في امر المعاد » الى نفي المعاد الجسماني وانكاره بدعوى « انه مما لا يمكن البرهنة عليه عقليا فيقول : « لكنا نبين برهانيا ، انه لا يمكن ان تعود النفوس بعد الموت الى البدن البتة »[١١٤] ، كل هذا في مخالفة صريحة

---

١١٣) الاشارات : ص : ١٩٨ . وشبيه بهذا ما يذكره الفارابي في « الثمرة المرضية » ص : ٧١ ، حيث يقول « ان لك منك غطاء ، فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد ان ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق . فلا تسأل عما تباشره ، فان الم فويل لك . وان سلمت فطوبى لـك ، وانت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكانك في صقع الملكوت ، فترى ما لا عين رات ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عند الحق عهدا الى ان تأتيه فردا » ، وانظر ايضا كتابـه : آراء اهل المدينـة الفاضلة ، ص : ١١٢ ، تحقيـق الدكتور البـير نصري نـادر ، المطبعـة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .

١١٤) رسالة اضحوية في امر المعاد ، ص : ٨٩ .

للنصوص القطعية الثابتة الموجبة للعلم الضروري عند المتكلمين والفقهاء عامة . يقول الغزالي : اكثر هذه الامور (التي ذكرها ابن سينا عن النفس) ليست على مخالفة الشرع ، فانّا لا ننكر ان في الآخرة انواعا من اللذات ، اعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع ، اذ قد ورد بالمعاد ، ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس ، وانما انكرنا عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل . ولكن المخالف للشرع منها : انكار حشر الاجساد ، وانكار اللذات الجسمانية في الجنة ، وانكار الالام الجسمانية في النار ، وانكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن »[١١٥] . وقد بنى ابن سينا نفيه للمعاد ، على امرين ، هما :

اولا :

ان النفوس الناطقة ، وهي مجردة ، تكون غير متناهية بناء على مذهب الفلاسفة ، في قدم النوع اللازم عن قولهم بقدم العالم ، وذلك ان حشر النفوس جميعا يستدعي ابدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية ، وقد ثبت عندهم : استحالة هذه اللوازم ، لان المادة متناهية ، فلا يمكن ان تفي باجسام لنفوس غير متناهية ، ولان الامكنة غير

---

١١٥) الغزالي : « التهافت » ، ص : ٢٧٣ .

المتناهية ، مستحيلة الوجود ، لان الابعاد متناهية . فاستحالة هـذه اللوازم ، تعني استحالة حشر اجساد لهذه النفوس غير المتناهية . وقد صرح ابن سينا بهذا فيقول : واما من جعل الروح باقية ، فله ان يجعل مصرف الثواب والعقاب اليها ، وهي باقية بعينها ، ولا يكون تجـدد البدن عليها الا كتجدد شيء من الاعراض على جوهر قائم . ولكـن مذهبهم لا يستقيم ، اذ تقدم فعرف ان المادة الموجودة للكائنات لا تفي باشخاص الكائنات الخالية اذا بعثت . ويؤكد هذا التلازم بين القول بقدم الانواع ونفـي الشحر الجسماني عمـوم المتكلمين في سيـاق تشنيعهم على الفلاسفة ، فيقول الدواني في شرحه على العضدية « قلت ولا (يمكن) الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما يقول به الفلاسفة ، وبين الحشر الجسماني . لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غـير متناهية ، فيستدعي حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية ، وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان ، وباعتراضهم »(١١٧) .

ثانيـا :

يقول ابن سينا : لا يخلو : اما (١) أن تكون النفوس تعود الى

---

١١٧) شرح الدواني على العضدية ، ص : ٦٠٦ (ضمن كتاب : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين)

المادة التي فارقتها ، أو (٢) الى مادة اخرى • وقيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول : انهم يرون عودها الى تلـك المادة بعينها ، فحينئذ لا يخلو : (١) اما ان تكون تلك المادة هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت ، أو (٢) جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر • فعلى الاول : أي ان كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب ان يبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله ، على صورته تلك • وهذا قبيح عندهم • وان بعث جميع اجزائه ، التي كانت اجزاء له مدة عمره ؛ وجب من ذلك ان يكون جسدا واحدا بعينه يبعث يدا ورأسا ، وكبدا ، وقلبا • وذلك لا يصح ، لان الثابت ان الاجزاء العضوية دائما ينتقل بعضها الى بعض في الاغتذاء ، ويغتذي بعضها من فضل غذاء البعض • ووجب ان يكون المغتذي من الانسان ــ في البلاد التي يحكى ان غذاء الناس فيها الناس ــ اذا نشأ من الغذاء الانساني ، ان لا يبعث ، لان جوهره من اجزاء جوهر غيره • وتلك الاجزاء تبعث في غيره ، او يبعث هو ويضيع اجزاء غيره ، فلا يبعث ؟ فان اجبت بان المعاد ، انما هـو بالاجزاء الاصلية ، وهي الباقية من اول العمر الى آخره ، لا جميـع الاجزاء على الاطلاق ، وهذا الجزء فضلة في الانسان ، ان اكله فلا يجب اعادة فواضل المكلف ، ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا • وان قالوا : ان المبعوث من اجزائه اجزاؤه التي تصلـح بها حياته ، فلا خلاص فيه ، لانها قد تربت ، وتساوت في ان يكون

بعضها مقوما للحياة ، وبعضها نافعا غير مقوم ، وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه ، فقد رفعوا حكم العدل الذي يراعونه في بعض اعضاء البدن ، الا ان يجعلوا للاجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية معنى زائد عليها ، وهو انها في حالة الحياة الاولى كانت مادة للاجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكم ، لا فائدة فيه ولا جدوى ، بوجه من الوجوه : اعني تخصيص بعض اجزاء الاعضاء المتشابهة ، بالبعث دون بعض ، هو القول بتصيير عدم معنى كان سببا في استحقاق شيء لمعنى دون غيره ، وحال العدم الكائن، والممكن الكون ، الغير الكائن في المادة القابلة لها ، واحدة . وانت اذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الاغذية ، وتغذي بالاغذية جثث اخرى ، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاصلة لصور في انسانيين في وقتين ، لهما جميعا في وقت واحد بلا قسمة[١١٨] . وهكذا فان القول بالمعاد الجسماني يثير في نظر ابن سينا جملة اشكالات مستحيلة في تقدير العقل ، منها بعث المجدوع ، والمقطوع ، وناقص الاعضاء ، وهذا مستقبح لا سيما في اهل الجنة ، وهم الذين خلقوا

---

١١٨) ابن سينا : « رسالة اضحوية في امر المعاد » . ص : ٥٥ . وما بعدها ، وانظر ايضا : الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٢٨٢ وما بعدها .

ناقصين ، في ابتداء الفطرة ، فاعادتهم الى ما كانوا عليه ، من الهزال عند الموت ، في غاية النكال ، ومنها ، تشكل المادة المؤلفة لعضو من اعضاء الانسان في صور واشكال متباينة مختلفة ، باعتبار ان المواد المنشئة للاعضاء في تنقل دائم من انسان الى آخر ، ومنها ، ان البدن يستحيل ترابا ، وتأكله الديدان والطيور ، ويستحيل ماء وبخارا وهواء ، ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه ، وكل ذلك مما يستبعد في تقدير العقل • وتلك اشكالات يتفاداها المتكلمون ويتجاوزونها ــ كما سنرى ــ على سبيل تبريرها بالقدرة المطلقة لله تعالى •

موقف المتكلمين :

لقد ادرك المتكلمون ــ في الاديان السماوية عموما ــ المعاد . في صورة الحشر الجسماني فهو المتبادر الى الذهن عند اطلاق اهل الشرع ، وهو الذي يجب الاعتقاد به • وانطلاقا من هذا الفهم انبروا للاحتجاج على ثبوته بالشرع ، وجواز وقوعه في العقل ، وبنوا ردودهم وتبريراتهم لما يعتقدون ، على جملة ادلة نقلية وعقلية ، منها :

اولا :

ان النصوص القرآنية صريحة في ان المعاد جسماني ، خصوصا

اذ فهمت تلك النصوص وفق ظروف تنزيلها ، ومن ذلك قوله تعالى : « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه • قال من يحيي العظام وهي رميم • قل يحييها الذي انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم »(١١٩) ، ومنه قوله تعالى : « وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا أءنا لمبعوثون خلقا جديدا • قل كونوا حجارة او حديدا • أو خلقا مما يكبر في صدوركم ، فسيقولون: من يعيدنا • قل الذي فطركم أول مرة ، فسينغضون اليك رؤوسهم ، ويقولون متى هو ، قل عسى ان يكون قريبا »(١٢٠). وقد ذكر المفسرون في معنى الآية ان صنفا من العرب اقروا بالخلق وابتداء الخلق والابداع وانكروا البعث والاعادة ، ومنهم ابي بن خلف ، وعدي بن ابي ربيعة • كان ابي بن خلف يأتي النبي — ص — بعظم حائل قد رم وبلى ويقول : يا محمد أترى ان الله يحيي هذا بعد ما قد رم ، فقال له النبي — ص — نعم ويبعثك ويدخلك النار • وجاء مرة عمر بن ربيعة النبي — ص — وقال له : حدثني عن يوم القيامة متى يكون ، وكيف امرها وحالها ، فأخبره النبي — ص — بذلك فقال له ربيعة : لو عاينت ذلك اليوم لم اصدقه يا محمد ولم أؤمن بك .

١١٩) سورة يس : الآية : ٩٧ .

١٢٠) سورة الاسراء : الآية : ٤٨–٥١ .

أو يجمع الله هذه العظام ، فأنزل تعالى « أيحسب الانسان ألّن نجمع عظامه ، بلى قادرين على ان نسوي بنانه »[١٢١] . وهـذا مما يقطع — كما يقول الدواني —[١٢٢] عرق التأويل بالكلية .

ثانيـا :

ان هذه النصوص لا تحتمل التأويل المجازي ، فليس ما ورد فيها من قبيل آيات التشبيه واخباره ، مما اجاز فيه العلماء الصيرورة الى التأويل وصرحوا به ، فالتسوية بينهما — كما يقول الغزالي — تعسف وتحكم . لان ثمة فروق بين الامرين ، الاول : ان الالفاظ الواردة في التشبيه ، تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الاحوال ، بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى الا حمل الكلام على التلبيس ، بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة . والثاني : ان ادلة العقول دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة ، وعين الجارحة ، وامكان الانتقال والاستقرار ، على الله سبحانه

١٢١) الواحدي : « اسباب النزول » ، ص : ١٧٣ ، ٢٠٩ ، ٢٥١ .

١٢٢) شرح الدواني على العضدية ، ٦٠٦/٢ .

وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقل . وما وعد به من امور الآخرة ، ليس محالا في قدرة الله ، فيجب اجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو صريح فيه . ولهذا فقد صار المتكلمون الى القول بانه « من المتعذر الجمع بين ان القرآن من عند الله ، وانكار المعاد الجسماني »(١٢٣) . باعتبار ان رد الثاني يتضمن تكذيب القرآن — وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة .

ثالثـا :

أيد المتكلمون مذهبهم بادلة عقلية ، استنبطوها من الشريعة ، فيها ابطال حجة الجاحـد للمعاد الجسماني ، منها : دليـل المساواة ، أي امكان وجود المساوي على وجود مساويه ، وقياس الاعادة على الخلق ابتداء . يقول امام الحرمين الجويني : « وجه تحرير الدليل : اننا لا نقدر الاعادة مخالفة للنشأة الاولى على الضرورة ، ولو قدرناها مثلا لها لقضى العقل بتجويزها ، فان ما جاز وجوده جاز مثله ، اذ ان

---

١٢٣) الفخر الرازي : « الاربعين في اصول الدين » ، ص : ٢٨٨ ، وانظر ايضا : شرح الدواني على العضدية ، ٦٠٢/٢ .

من حكم المثلين ، ان يتساويا في الواجب والجائز »[124] . ودليل قياس امكان وجود الاقل والاكثر على خروج الاعظم والاكبر للوجود ، من ذلك قوله تعالى : « أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم ؟ بلى وهو الخلاّق العليم » .

---

١٢٤) امام الحرمين الجويني : « كتاب الارشاد » ؛ ص : ٣٧٢ . وقارن : ابن رشد : « مناهج الادلة » ، ص : ٢٤٣ . حيث يقول : وفي هذه الآية ، مع اثبات القياس المثبت لامكان العودة ، كسر لشبهة المعاند لهـذا الراي بالفرق بين البداية والعودة ، وهو قوله تعالى : « الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا » ؛ والشبهة ان البداة كانت مـن حرارة ورطوبة . والعودة من برد ويبس ، فعوندت هذه الشبهة بانا نحس ان الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلق منه ، كما يخلق الشبيه من الشبيه ومع هذا التصريح التام بالخشر الجسماني فان ابـن رشد فيما سوى هـذه المواضع ، وخصوصا في شروحه على ارسطو انتهى الى نفي المعاد بالمعنى الشرعي حيث ذهب الى ان جزءا واحدا في النفس ؛ وهو العقل الفعال . قابل للمفارقة او الخلود ، ولعقل الفعال « ليس سوى عقل البشرية العام » (انظر : رينان : ابن رشد والرشدية ، الترجمة العربيـة ، ص ١٦٣) . اما سائر اجزاء البدن ، فباعتبار انها تتقوم بموضوع طبيعي ، وهو البدن ؛ فانه خاضع لسنة الكون والفساد ، فيستحيل اسناد الخلود او المفارقة اليها « فاذا بطل خلود النفس وهو صورة ، وكان الجسد من المركبات التي تنحل لدى الوفاة الى عناصرها الاولية ، بطل ضرورة المعاد الفردي . اي معاد الشخص المركب من نفس وجسد ، وهـو ما يعرف بالحشـو الجسماني » ، انظر : ماجد فخري : « ابن رشد ، فيلسوف قرطبـة » ؛ ص : ١١٧ ، حيث يشير الى تفسير ما بعد الطبيعة ١٤٨٩/٣ . وابن رشد فيما ذهب اليه يصدر عن روح ارسطية خالصة ، ذلك ان « رأي ارسطو لا يترك مجالا للارتياب من هذه الناحية ، وذلك ان العقل العام غير قابل للفساد وانه قابل للانفصال عن البدن ، وان العقل الفردي هالك ، وانـه ينتهي مع البدن » ، (رينان : المصدر السابق ، ص : ١٦٣) .

الفَصل الثالث

العلم الالهي

يشكل مبحث الصفات الالهية عموما ، وتحديد الصلة بين علم الله تعالى والجزئيات الحادثة ، على وجه التخصيص ، واحدا من أدق مشاكل علم الكلام الاسلامي واكثرها تعقيدا .

وقد سبقت الاشارة الى ان الغزالي تجرد للرد على الفلاسفة في هذا الموضوع وانتهى به الاجتهاد الى تكفيرهم « لقولهم ان الله تعالى يعلم الكليات ، ولا يحيط علما بالجزئيات » وهذا في رأيه « كفر صريح » ، بل الحق انه : « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » ولانه يرى ان تصورهم هذا « ينتهي لا محالة الى ان رب الارباب ، ومسبب الاسباب ، لا علم له اصلا بما يجري في العالم ، وأي فرق بينه وبين الميت – تعالى الله عما يقول الظالمون علوّا كبيرا – الا في علمه بنفسه ؟ وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره »[1] .

---

١) انظر : المنقذ من الضلال ، ص : ١٠٣ ، تهافت الفلاسفة ، ص : ١٦٨ ، ٢٩٤ .

وتسهيلا للبحث وتوضيحا لجوانبه المختلفة سنحاول تناول مشكلة الصفات ، في تفصيل يتضمن : ــ

اولا :

دراسة الوضع التاريخي للمشكلة في الفكر الديني في الاســلام وصلته بالمؤثرات الاجنبية •

ثانيــا :

بيان مذاهب المسلمين المختلفة في الصفات الالهية ، وادلة كــل طائفة في تبرير مذهبها •

ثالثـا :

تحديد الصلة بين علم الله تعالى والحوادث ، وهل هو علــم بالمكنات ، بالعلم باسبابها ، أي بعلم كلي ، يكون متصفا بــه ازلا وابدا ، ام انه تعالى يعلم الجزئيات المنقسـمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون •

(الوضــع التاريخي للمشكلــة)

اختلف مؤرخو الفكر الديني في تحديد وتعيين الاسباب التــي

حملت المسلمين على الخوض في مبحث الصفات الالهية . فمنهم من ذهب الى ان المشكلة ظهرت بتأثير اللاهوت المسيحي ، الذي امتد اثره الى الفكر الديني في الاسلام عن طريق كتابات القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه ثيودور ابو قرّه . ويستدل هؤلاء على صحة رأيهم بما وجدوا من تشابه في المعالجة الموضوعية للمشكلة في الفكرين الاسلامي والمسيحي ، هذا التشابه الذي لا يمكن — في رأيهم — « ان يكون وليد المصادفات أو من قبيل توارد الافكار لانه لا يقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة ، بل يظهر جليا في اكثر من جانب »[٢]. وهذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحي ، قديم اشار اليه القدامى وكتاب الفرق والمقالات ، فثمة نصوص تاريخية وشواهد موضوعية تؤيده وتثبته . فيروي الطبري أن المأمون ذكر في كتابه الذي ارسله الى اسحق بن ابراهيم ، رئيس شرطة بغداد والذي طلب فيه منه امتحان الفقهاء الذين اظهروا القول بأن القرآن قديم غير مخلوق « ان الناس بقولهم ان القرآن غير مخلوق ضاحوا قول النصارى في عيسى بن مريم ، انه ليس بمخلوق ، اذ كان كلمة الله »[٣] . ويذكر الشهرستاني وهو يستعرض رأي العلاّف المعتزلي في اثبات

---

٢) جار الله (زهدي حسن) : « المعتزلة » ، ص : ٢٦ .

٣) الطبري : « تاريخ الرسل والملوك » ، ج ٣ ، ص : ١١١٨ (طبعة ليدن) .

صفة لله تعالى ، هي عين ذاته قائلا : « واذا اثبت ابو الهذيل هــذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى »[٤] . وقد ذهب الى هذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحي الجمهور الاكبر مــن المستشرقين ، امثال : مكدونالد ، وفنسك ، وكارل بيكر ، وفــون كريمر ، وشلفت[٥] .

وثمة اتجاه آخــر ، يميل انصاره الى ربط المشكلــة بتأثيرات يهودية . فيرى ترتون : « بأن قول المعتزلة بخلق القرآن مستمد في اصله من قول اليهود ، بان التوراة مخلوقة »[٦] . ويرى ابن قتيبة بان « اول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي ، وكان من اتباع عبدالله بن سبأ اليهودي »[٧] . ويقول ابن الاثير : « بأن اول من نشر مقالة خلق القرآن هو لبيد بن الاعصم ، ثم اخذ ابن اخته

---

٤) الملل والنحل : ٦٣/١ (على هامش الفصل) ، انظر ايضا : ابن رشد : « مناهج الادلة » ص : ١٦٤ .

٥) بخصوص هذه الآراء ونقدهــا وموازنتها مع ما ذكره كتــاب المقالات ، انظر كتابنا : « دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية » ، ص : ٢١٤ ، وما بعدها ، ففيه غنية عن التفصيل هنا .

٦) Tritton, A.S. « Muslim Theology », London, 1947, p : 56.

٧) ابن قتيبة : « عيون الاخبار » ، ١٤٨/١ .

طالوت هذه المقالة عنه ، وصنّف في القرآن ، فكان اول من فعل ذلك في الاسلام »[٨] • ويذكر الخطيب البغدادي : « ان بشرا المريسي المرجيء المعتزلي ، واحد كبار الدعاة الى خلق القرآن ، كان ابوه يهوديا صبّاغا بالكوفة »[٩] •

وهناك جمع ثالث من الباحثين انتهى في اجتهاداته الى ربط المشكلة بتأثيرات الفلسفة اليونانية التي سبقت ورافقت حركة الترجمة ، ويضيف هؤلاء الى القول بان المشكلة انما تكاملت من حيث المضمون والشكل بما نقل المتكلمون ، وخصوصا المعتزلة ، من حلول فلسفية للمشكلة استمدوها من الفكر اليوناني • يقول الشهرستاني عند الكلام عن مذهب واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الاول ، في الصفات : « وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ضاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين • قال : ومن ثبت صفة قديمة فقد اثبت الهين ، وانما شرعت اصحابه فيها بعد بمطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى ردّ جميع الصفات الى كونه : عالما قادرا ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان هما :

---

٨) ابن الاثير : « الكامل في التاريخ » ، ٤٩/٧ .

٩) الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ، ٦١/٧ .

اعتبار ان للذات القديمة ، كما قال الجبّائي ، او حالان ، كما قال ابو هاشم . ومال ابو الحسين البصري الى ردهما الى صفة واحدة ، وهي العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة »[١٠] .

واذا كان الخلاف قائما بين الباحثين في تحديد دور هذه العوامل الاجنبية وفاعليتها وتشخيص عامل دون آخر في اثارة المشكلة ، فانه من الوقائع المقررة الثابتة ان دراسة المشكلة ارتبطت ابتداء بمدرسة كلامية كان على رأسها جهم بن صفوان الراسبي ، ومن ثم اقترنت باسمه ، وصارت الجهمية علما على اولئك الذين احدثوا القول في الصفات الالهية ، وانتهت انظارهم فيها الى نفيها ــ كما سنرى ــ . يقول ابن تيمية : « أول من قال القرآن مخلوق ، الجعد بن درهم في سني نيف ومائة وعشرين ، ثم الجهم بن صفوان »[١١] . ويقول المقريزي : « كان الجهم أول من قال بنفي الصفات في الاسلام ببلاد المشرق ، وانه ظهر بعد عصر الراشدين ، قبل نهاية المائة الاولى

---

١٠) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٦٧/١ ، وايضا : كتابه « نهاية الاقدام في علم الكلام » ، ص : ١٨٠ .

١١) ابن تيمية : « الفتاوي » ، ٤٥/٥ ، كذلك كتابه : « الرسائل والمسائل » : ٢٠/٣ .

للهجرة »[١٢] . ويقول ابن نباتة المصري : « كان الجعد بن درهم اول من تكلم بخلق القرآن من امة محمد بدمشق ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة ، فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب الى الجهمية »[١٣] . والمعروف عن الجهم بن صفوان ، ان مذهبه في نفي الصفات مطلقا ، قد اقامه على ركنين ، هما :

أ ـ لغوي :

فكان يقول ، المماثلة هي الاشتراك في الاسم ، لذلك كان يقول : لا اصف الباري تعالى بوصف يجوز اطلاقه على غيره ، كشيء ، وموجود ، وحي وعالم ومريد ونحو ذلك .

ب ـ فلسفي :

فثمة تلازم جوهري بين مذهبه في نفي الصفات الالهية ، وفلسفته في الحرية الانسانية ، فقد نفى عن الانسان القدرة والاستطاعة ، فليس للانسان عنده قدرة ولا اختيار ، بل هو مجبر مسيّر في أفعاله ، والله

---

١٢) المقريزي : « الخطط » ١٨٤/٤ .

١٣) ابن نباتة المصري : « سرح العيون » ، ص : ١٨٦ .

تعالى يخلق فيه الافعال كما يفعلها في الحيوان والجماد ، ونسبتها الى الانسان نسبة مجازية ، فلا فعل في الوجود لموجود سوى الله تعالى . لذلك اثبت الجهم لله تعالى صفة القدرة والخلق والايجاد لانه لا أحد من خلقه ــ فيما زعم ــ يوصف بالقدرة والخلق والايجاد(١٤) .

واذا اعتبرنا المعتزلة نماء وتطورا طبيعيا في دائرة الفكر الديني للجهمية ، فان المشكلة انتقلت من الجهمية الى صفوف المعتزلة ، ثم سرعان ما تطورت واتسعت ، فانتهى أنظار شيوخ المعتزلة في المسألة الى اجتهادات وحلول مهما تباينت في التعبير والصياغة فانها اجتمعت واتفقت على امر واحد صار ركنا ثابتا في تعاليم المدرسة من بعد ، واصلا من اصولها الخمسة اعني : نفي الصفات الالهية وانكار ان يكون لها وجودا زائدا ومستقلا عن الذات ، وهو المذهب الذي تناوله الفلاسفة في الاسلام ــ من بعد ــ بالتقرير والتبسيط والتوضيح . فكان الكندي ينزه الله تعالى ــ على غرار المعتزلة ــ « عن كل شبه بالمحدثات ، ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة ، ولا يصفه الا بالوحدة المحضة ، وينفي عنه كل وصف تنعت به الكائنات

١٤) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » . ١/ ٢٨٠ . البغدادي : « الفرق بين الفرق » . ص : ١٢٨ ، وانظر كتابنا السابق ، ص : ٢٢٢ وما بعدها .

الاخرى ، من حيث وجودها المحسوس والمعقول »[١٥] . وعن الكندي أخذ الفارابي وابن سينا تصورهما للوحدة والبساطة ونفي التعدد والكثرة عن ذات الله تعالى ، مع توضيح أوفى وشرح ومزيد بيان . فعند الفارابي وابن سينا ، الواحدية ، تتضمن معنيين متلازمين متصلين بالضرورة هما :[١٦]

ا ـ الواحدية :

بمعنى نفي الشريك والنّد والضد عن الله تعالى ، فأحالوا وجود اثنين يستغنى كل واحد في وجوده عن الآخر ، فذلك شرك وتثنية مطلقة ، او وجود اثنين يحتاج كل واحد في وجوده الى الآخر ، فيكونا ندّين متكافئين ، او ان يكون احدهما ضد الآخر ، فيتمانعان .

ب ـ الواحدية :

---

١٥) ابو ريده (الدكتور عبد الهادي) : « رسائل الكندي الفلسفية » ، المقدمة ، ص : ٨٠ ، ورسالة الكندي في الفلسفة الاولى ، ص : ١٥٣ ، وما بعدها .

١٦) انظر : ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٢٣ ـ ٢٢٨ ، الفارابي : « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، ص : ٢١ وما بعدها ، الفزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٢٩ ، وكذا مقاصد الفلاسفة ، ص : ٢١٦ـ٢٢٣ .

بمعنى الوحدة والبساطة ، ونفي قبول الانقسام وطرد الكثرة والتعدد من كل وجه عن الذات الالهية . ولما كانت الكثرة تتطرق ــ في رأيهم ــ الى الذات من خمسة أوجه ، فقد منعوها باوجهها الخمسة عن الذات ، وهذه الوجوه هي :

الاول :

بقبول الانقسام فعلا ، او وهما ، فلذلك منعوا ان يكون الباري جسما ، لان الجسم الواحد ، لا يكون واحدا مطلقا ، فانه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم بالكمية ، وهذا محال في المبدأ الاول .

الثاني :

ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية وانما في المبادىء كانقسام الجسم الى الهيولي والصورة ، فان كل واحد من الهيولي والصورة ، وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحدّ والحقيقة ، يحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم . وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه وتعالى . فلا يجوز ان يكون الباري سبحانه صورة في جسم ، ولا هيولي لجسم ، ولا مجموعهما . اما منع مجموعهما فلعلتين : احداهما انه منقسم بالكمية

عند التجزئة ، فعلا او وهما • والثانية : انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولي • ولا يكون مـادة ، لانها تحتاج الى الصـورة ، وواجب الوجوب مستغن من كل وجه ، فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء آخر سواه • ولا يكون صورة ، لانها تحتاج الى مادة •

الثالـث :

الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والارادة ، معاني قائمة بذاته تعالى زائدة عليها ، فان هذه الصفات ، ان كانت واجبة الوجود ، كان الوجوب مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة فلزم منع اثبات صفات زائدة على ذاتـه •

الرابـــع :

كثرة عقلية تحصـل بتركيب الجنس والفصل • فان السوادية سواد ولون ، والسوادية غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس ، والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الناطقية في العقل ، فان الانسان حيوان ناطق ، والحيوان جنس ، والناطـق الفصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة تتضمن

قسمة بالقول الشارح والحدّ ، وهو منفي عن الله تعالى اذ لا تتركب ذاته من امور ، يدل القول الشارح على تعددها[١٧] .

الخامس :

كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فان للانسان ماهية قبل الوجود ، والوجود يرد عليها ، ويضاف اليها ، وكذا المثلث مثلا ، له ماهية وهي انه شكل تحيط به ثلاثة اضلاع ، وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية ، مقوّما لها ، ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية المثلث بصرف النظر في ان يكون لها وجود في

---

١٧) يرى الاستاذ ولفسون ان هذا التصور للبساطة والذي يتضمن نفي التثنية والكثرة بمعنى التركيب من الجنس والفصل مستمد من فايلو ، اذ لم يكن ذلك معروفا في الفكر الفلسفي السابق عليه . ففي الفلسفة اليونانية ، تتكافىء البساطة في المعنى مع نفي الجسمية ، وكانت تتضمن نفي الكثرة في الله تعالى بنفي قسمته الى (أ) بدن وروح (ب) الى العناصر الاربعة ، (ج) الجوهر والعرض ، (د) الى المادة والصورة . اما فايلو فقد جعل البساطة تتضمن اضافة الى ما سبق نفي القسمة الى اجزاء الحد والقول الشارح ، انظر مقالته :

Wolfsow, H.A. « Avisenna, Al-Gazali, and Averrose on Divine Attributies, p. 547.

وانظر الفارابي ، المصدر السابق ، ص : ٩ ، حيث يقول « الاول غير منقسم بالقول الى اشياء بها تجوهره » . ابن سينا : « النجاة » ص :   ، حيث يؤكد قول الفارابي فيذكر : «

الاعيان ام لا ، ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الا موجودة ، كالسماء ، او عارضا بعد ان لم يكن ، كماهية الانسان في زيد وعمرو ، وماهية الاعراض والصور الحادثة . فهذا وجه كثرة يجب ان ينفى عن الله تعالى ، فلا يقال : له ماهية ، الوجود مضاف اليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود الواجب : ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية . اذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية ، غير مقوّم لها ، واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا ، وهو مناقض لكونه واجبا ، ووجودا محضا[18] .

(مذاهب المسلمين في الصفات)

اولا : مذهب المعتزلة والشيعة :

حاولت المعتزلة نفي الصفات الثبوتية كمعان اضافية قديمة وزائدة

---

18) انظر : الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٥٠ ، وايضا : « المقاصد » ص : ١٧٦ .

على الذات الالهية ولهم في ذلك مناهج شتى مختلفة ، يمكن حصرها في اربعة طرق هي :

أ ـ اختصار الصفات واختزالها الى صفتين رئيسيتين هما : العلم والقدرة ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران عقليان للذات القديمة ، كما كان يقول ابو علي الجبائي ، او حالان ، كما قال ابنه ابو هاشم ، ومال ابو الحسين البصري ، الى ردّ الصفات جميعها الى صفة واحدة ، هي : العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة ، كما يلاحظ الشهرستاني وغيره من متكلمة اهل السنّة(١٩) .

ب ـ بتفسير الصفات الايجابية تفسيرا سلبيا كان له عند شيوخهم صورا متعددة ، ولكنها تتفق جميعا في الغاية المقصودة وهي نفي اثبات معان اضافية زائدة على الذات . فكان ابو الهذيل العلاّف يقول : « اذا قلت ان الله عالم ، اثبت له علما هو الله ، ونفيت عنه الجهل . واذا قلت : الله قادر ، اثبت له قدره هي الله ، ونفيت عنه العجز . واذا قلت : الله حيّ ، أثبت له حياة هي الله ، ونفيت عنه

---

١٩) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٢٨٣/١ ، الدواني : « شرح العقائد القصدية » ، ص : ٢٧٩ ، وما بعدها .

الموت ، وهكذا في سائر الصفات »[٢٠] . اما النظّام فكان يقول : معنى قولنا : ان الله عالم ، اثبات ذاته ، ونفي الجهل عنه . ومعنى قولنا: ان الله قادر ، اثبات ذاته ، ونفي العجز عنه . ومعنى قولنا : ان الله حيّ ، اثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وهكذا في سائر الصفات »[٢١] . وقد برر النظام اختلاف الاسماء والصفات ، بقوله : « ان صفات الله اختلفت ، لا ، لاختلاف في ذاته ، وانما لاختلاف ما ينفى عنه من المتضادات ، كالجهل والعجز والموت ، اما ذاته : فواحدة لا اختلاف فيها . وهذه ذات الحجة التي يسوقها الفارابي وابن سينا ــ كما سنرى ــ .

جـ ــ اثبات الصفات والقول بانها عين الذات ، وهو ما يمثل الخط العام في منهجهم . فلقد حاولت المعتزلة شأنها في هذه المسألة

---

٢٠) الاشعري : المصدر نفسه ، ١٦٥/١ ، ٤٨٥/٢ .

٢١) المصدر السابق ، ص : ١١٦ ، ٤٨٦ . سبق اثنان من المتكلمين الاول شيوخ المعتزلة والفلاسفة ، في تفسير الصفات تفسيرا سلبيا ، وهما : ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار . ولقد اوضحنا في كتابنا « دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية » ، ص : ٢٢٤ ، وما بعدها « بأن البابنوس ، الذي عاش في القرن الثاني للميلاد كان اول من انتهج هذا الطريق وعنه اخذ التفسير السلبي فلاسفة المدرسة الافلاطونية المحدثة ، وخاصة افلوطين صاحب التاسوعات ، وفايلو الاسكندراني وكذلك أخذ به بعض آباء الكنيسة المتأخرين، خصوصا يوحنا الدمشقي » .

كغيرها من المسائل الدينية ، الجمع والتوفيق بين الدين والفلسفة فلم ينكروا الصفات الايجابية جملة ، لانهم رأوا ان ذلك ينتهي بهم الى التعطيل التام ، بل قالوا : ان لله صفاتا هي عين ذاته ، بمعنى ان الصفة من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها خارج الذهن . فكان ابو الهذيل العلاّف يقول : « الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته ، وهكذا في سائر الصفات »[٢٢] .

وقد تجرد للرد على القول بعينية الصفات جمهور المتكلمين من الاشاعرة ، امثال الاشعري ، صاحب المدرسة ، والبغدادي والشهرستاني ، وكذلك فعل ابن رشد ، من بعدهم . يقول البغدادي في التشنيع عليهم : « اذا كان علم الله هو الله ، وقدرته هي هو ، كان الله علما وقدرة . ولو كان كذلك لاستحال أن يكون عالما قادرا ، لان العلم (صفة) لا يكون عالما (موصوفا) ، والقدرة لا تكون قادرا »[٢٣] . اما ابن رشد فيذكر في الرد عليهم « قول المعتزلة ان

٢٢) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص : ٧٦ ، الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٦٢/١ .

٢٣) البغدادي : المصدر السابق ، ص : ٧٦ ، التفتازاني « شرح العقائد النسفية » ، ص : ٧٥ .

الذات والصفة شيء واحد ، هو امر بعيد عن المعارف الاولى ، بل يظن انه مضاد لها ، وذلك يظن انه من المعارف الاولى : ان العلم يجب ان يكون غير العالم ، وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم »[٢٤] .

واضافة لما سبق ، فقد انتقد القدماء ما في المنهج الاعتزالي في فهم الصفات من تعارض وتناقض . فلقــد خرجوا على مذهب النفي وناقضوا نظريتهم الاساسية في صفتين اذ قالوا : ان الله مريد بارادة زائدة على الذات ، ومتكلم بكلام هو زائد على الذات واضافوا بأن الارادة يخلقها الله تعالى في غير محل ، واما الكلام فيخلقه في جســم جماد ويكون هو المتكلم به . وقد تعرض الغزالي لهذا القول بالتشنيع فقال فيه : « والعجب من قولهم (أي المعتزلة) ان الارادة توجد لا في محل ، فان جاز وجود صفة من الصفات لا في محل ، فليجز وجــود العلم والقدرة والسواد والحركة ، بــل الكلام . فلم قالوا : بخلــق

٢٤) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة » ، ص : ١٦٦ ، وانظر ايضا : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٣٥٤ (نشرة الاب بويج) حيث يقول : « وذهب المعتزلة الى ان الذات والصفات شيء واحد ، فلزمهم ان كــلا المضافين شيء واحد ايضا ، وهو خلف » .

الاصوات في محل ، فلتخلق في غير محل . فان لم يعقل الصوت الا في محل ، لانه عرض وصفة ، فكذا الارادة »[٢٥] .

د ـ اما المنهج الرابع الذي سلكه المعتزلة في نفي الوجود الزائد للصفات ، فهو تفسيرها باعتبارها احوالا ، وممن ذهب اليه ابو هاشم الجبائي ، فكان يقول : « اذا قلنا ان الله عالم ، اثبتنا لله حالة خاصة هو العلم ، وهو وراء كونه ذاتا ، واذا قلنا : ان الله قادر اثبتنا حالة خاصة ، هي القدرة ، وهي وراء كونه ذاتا ، وهكذا في سائر الصفات ، وتأتي فوق هذه الاحوال ، حالة اخرى عامة توجبها كلها . وكان الجبائي يقول : ان هذه الاحوال لا نقدر على معرفتها على انفراد ، فهي على حالها : لا موجودة ولا معدومة ، لانها لو وجدت لصارت قديمة مثل الذات ، وهذا يعني تعدد القدماء ، وهو شرك ، ولا معدومة لان المعدوم في رأيه شيء . ولا هي معلومة بانفرادها لانها لو علمت لصارت اشياء ايضا ، لان من رأيه انه : لا تعلم الا الاشياء والذوات . ولا هي مجهولة ولا قديمة لانها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية في أخصّ اوصافها ، والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم ،

٢٥) الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، ص : ٥٩ ، ٦١ .

فتصبح آلهة . وعلى هذا التصور والفهم تستحيل الاحوال الى وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات ، فهي ليست مدركة على انفراد وتدرك بعلاقتها مع الذات فقط(٣٦) . وقد ردّ المتكلمون والفلاسفة نظرية الاحوال بناء على مبدئي الذاتية وعدم التناقض فقالوا : انها ضرورية البطلان لان الشيء اما موجود أو معدوم ، اذ لا واسطة بينهما(٣٧) .

ثانيا : مذهب الفلاسفة(٣٨) :

ذهب الفلاسفة في الاسلام الى نفي الصفات الالهية نفيا تاما ؛

٣٦) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/٨٥ . كذلك : « نهاية الاقدام » . ص : ١٣٣ .

٣٧) ابن المطهر الحلي : الباب الحادي عشر ، « باب الصفات » .

٣٨) الفارابي : « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، ص : ٣١ ، حيث يقول : « وكذلك الحال في انه ليس يحتاج في ان يعلم الى ذات اخرى يستفيد بعلمها الفضيلة ، خارجة عن ذاته ، ولا في ان يكون معلوما الى ذات اخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في ان يعلم ويعلَم وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره ، فانه يعلم وانه معلوم وانه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد » . وانظر ايضا : ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٤٩، فصل في تحقيق وحدانية الاول بأن علمه لا يخالف قدرته وارادته وحياته في المفهوم ، بل ذلك كله واحد ولا يتجزأ لاحدى هذه الصفات ذات الواحد المطلق » .

فلا يجوز في مذهبهم ان يكون لله تعالى صفة زائدة على الذات . وقالوا : ان هذه الاسماء وردت شرعا ، ويجوز اطلاقها لله تعالى ، ولكن ترجع الى ذات واحدة ، فلا يجوز اثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا ، ان يكون علمنا وقدرتنا اوصافا زائدة على ذاتنا ، لان ذلك يوجب ـ على مقتضى مذهبهم في وجوه الكثرة ـ التعدد والكثرة في الذات الالهية . وقالوا : ان الذات الالهية ، من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه ، علم ، ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته : ذاته ، كان عالما بذاته . وكونه مبدأ صدور الفعل والاثر بالاختيار عنه فهو قدره ، وهكذا يقال في سائر الصفات . واضافوا : ان هذه المرتبة اعلى من ان تكون الصفات مغايرة للذات ، ولذلك قيل عن مذهبهم : « محصول كلامهم نفي الصفات ، واثبات غاياتها ونتائجها »[٢٩] . وقد استدل الفلاسفة على مذهبهم بحجج ، اشهرها :

(١) قالوا : ان كل واحد من الصفة والموصوف ، اذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فاما ان : (آ) يستغني كل واحد عن الآخر في

٢٩) الدواني : « شرح العقائد العضدية » ، ص : ٢٧٩ .

وجوده ، أو (ب) يفتقر كل واحد الى الآخر ، أو (ج) يستغني الواحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر . فان فرض كل واحد مستغنيا ، فهما واجبا وجود ، وهو التثنية المطلقة ، وهو محال . واما ان يحتاج كل واحد منهما الآخر ، فلا يكون اي واحد منهما واجب الوجود ، اذ معنى واجب الوجود : ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج الى الغير فذلك الغير علته ، اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره . وان قيل : احدهما يحتاج دون الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر . ومهما كان معلولا ، افتقر الى سبب ، فيؤدي ان يرتبط واجب الوجود بسبب .

(٢) وقالوا : ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، واذا ثبتت هذه الصفات للاول لم تكن ايضا داخلة في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالاضافة اليه ، وان كان دائما له ، ورب عارض لا يفارق أو يكون لازما للماهية ، ولا يصير بذلك مقوما لذاتها . واذا كان عارضا كان تابعا للذات ، وكانت الذات سببا فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود . وبعبارة اخرى اذا كانت الصفات اضافية وزائدة فان هذه الزيادة تجعلها عارضة ، بمعنى انها لم تكن ثم صارت ، وذلك من سمات الحدوث ، فكان النتيجة ،

ان الذات الالهية طرأ عليها تغير ، وذلك ممتنع ، لانه لو جاز لوجب القول بأن الذات محل للطوارىء والمحدثات ، فيكون الباري جسما ، وهو محال(٣٠) .

لهذه الاسباب قالوا : ان الباري لا يوصف الا باوصاف سلبية محضة ، أو اضافية محضة ، أو مؤلفة من اضافة وسلب ، والسلوب والاضافات ، لا توجب تعددا أو كثرة في ذاته . فذات الاول واحدة ، وانما كثرة الاشياء ، باضافة شيء اليه ، أو اضافته الى شيء ، أو سلب شيء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ، ولا الاضافة توجب كثرة . مثال ذلك ، اذا قيل له : (اول) ، فهو اضافة الى الموجودات بعده ، واذا قيل : (مبدأ) ، فهو اشارة الى ان وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو اضافة له الى معلولاته ، واذا قيل : (موجود) ، فمعناه معلوم ، واذا قيل : (جوهر) فمعناه الوجود ، مسلوبا عنه الحلول في موضوع ، وهذا سلب ، واذا قيل : (قديم) ، فمعناه سلب العدم عنه اولا ، واذا قيل : (باق) ، فمعناه سلب العدم عنه آخرا ، واذا قيل : (واجب الوجود) ، فمعناه انه موجود لا علة

---

٣٠) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٢٧ ، وانظر الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٤٦ ، المقاصد ، ص : ٢٢٣-٢٢٤ ، المقالة الثالثة في الصفات .

له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعا بين السلب والاضافة ، اذ تمـي علة له ، سلب ، وجعله علة لغيره ، اضافة . وهكذا يتولد من وصفي الاضافة والسلب ، اسام كثيرة لـه لكنها لا توجب كثرة وتعـددا في ذاتـه(٣١) .

ثالثا : تفسير الاشاعرة :

يقف مذهب اهل السنة ، ممثلا في مدرسة الاشاعرة ، على الطرف

(٣١) ابن سينا : المصدر السابق ، ص : ٢٥١ ؛ حيث يقول : « ... الصفة الاولى لواجب الوجود انه انّ وموجود . ثم الصفات الاخرى يكون بعضها المتعين به هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هـذا الوجود مع السلب ، وليس واحد منهما موجبا في ذاته كثرة البتة ، ولا ولا مغايرة ، وانظر الفارابي ، المصدر السابق ، ص : ٤٢ ، حيث يقول : « والاسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الاشياء التي لدينا ، منها ما يدل على ما هو الشيء للشيء في ذاته ، لا من حيث هو مضاف الى شيء آخر خارج عنه ، مثل الموجود ، الواحد والحي ، ومنه ما يدل على ما هو للشيء بالاضافة الى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والجواد... وامثال هذه الاسماء ، متى نقلت وسمٌ بها الاول ، قصدنا ان يدل بها على الاضافة التي له الى غيره بما فاض منه من الوجود . فينبغي ان لا نجعل الاضافة جزءا من كماله ، ولا ايضا نجعل ذلك الكمال ، المدلول عليه بذلك الاسم ، قيامه بتلك الاضافة . بل ينبغي ان تدل به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الاضافة ، وعلى ان قوام تلك الاضافة لذلك الجوهر ؛ وعلى ان تلك الاضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دل عليه بذلك الاسم . قارن : « مقاصد الفلاسفة » ؛ ص : ١٥٨ وما بعدها .

المقابل لمذاهب الفلاسفة والمعتزلة ، ممن انكروا بصورة او اخرى الوجود الزائد للصفات على الذات الالهية . فقد اثبت الاشاعرة لله صفاتا ازلية قديمة زائدة على الذات ، قائمة بها ، فهو عالم يعلم ، قادر بقدرة ، حيّ بحياة ، مريد بارادة ، وهكذا في سائر الصفات . فالصفات في مذهبهم تدل على معان زائدة على مفهوم الذات ، فهي ليست الفاضا مترادفة . وحجتهم فيما ذهبوا اليه هي قياس الغائب على الشاهد ، فقالوا : كما لا يجوز عقلا ان توجد ذات الانسان الا اذا كانت له صفات زائدة عليها ، ومغايرة لها ، وتختلف كل صفة منها عن الصفات الاخرى ، كذلك لا يجوز ان توجد الذات الالهية من غير صفات زائدة على الذات . الا ان الاشاعرة خوف الوقوع في التعدد اضافوا محترزين : ان الصفات لا يقال : هي هو ، لان ذلك نفي الصفة وقول بعينيّتها ، وهو مذهب المعتزلة ، كما رأينا ، ولا يقال : هي غيره ، لانها لو كانت غيره لاصبحت ذواتا مستقلة قائمة بنفسها ، وذلك يوجب التعدد والكثرة ، بل يقال ان الذات ومعها الصفة قديمة من غير وجود تغاير ، لان الصفة ليست ذاتا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الذات ، ولا منفكة عنها(٣٢) . وقد ردّ نفاة الصفات على مذاهب الاشاعرة ووصموه بالشناعة وقالوا : ان اثبات صفات زائدة على

---

٣٢) الشهرستاني : « نهاية الاقدام » . ص : ٢٠٠ ، الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، ص : ٥٤ .

الذات يؤدي الى ان يكون الباري تعالى جسما ، لانه يقضي بأن هناك صفة وموصوفا ، وحاملا ومحمولا كما هو الحال في الشاهد ، وهذا حال الجسم ، ذلك لان الذات الالهية لا بد وان تكون اما قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، وذلك حلول واعتراض وطرؤ تغير على الذات ، وهو ممتنع في حقه تعالى ، واما ان يكون كل واحد من الذات والصفة قائمة بنفسه ، وذلك تعدد وشرك . فيقول ابن رشد معترضا على مذهبهم : « ويلزمهم على هذا ــ أي اثبات صفة زائدة ــ ان يكون الخالق جسما ، لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه حال الجسم . وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا : انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فالالهة كثيرة ، وهذا قول النصارى الذين زعموا : ان الاقانيم ثلاثة »[٣٣] .

العلم الالهي بالممكنات ، اهو كلي أم جزئي ؟

يرى الفلاسفة في الاسلام ــ الفارابي وابن سينا ــ ان الله تعالى عالم بسائر الموجودات واجناسها « فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في

٣٣) ابن رشد : « مناهج الادلة » ، ص : ١٦٥ ــ ١٦٦ .

الارض ولا في السماء » ، « وما تسقط من ورقة الا يعلمها » ، الا انهم ذهبوا الى ان علمه بهذه الجزئيات المادية المتغيرة ليس مما يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن ، بل يعلمها بعلـم اسبابها الكلية • ويـرى الغزالي ، ومن بعده المتكلمون عموما ، في هذه دعوى خطيرة تستوجب التقبيح والتشنيع بل والتكفير ، لانهم حملوا دعوى الفلاسفة على وجه يفيد : انه تعالى لا يعرف احوال الممكنات ، وافعال العباد ، اضافة الى الزمان ، فلا يتصور ان يعلمها ، وهذا يعني بدوره انه : لا يعلم بعض المعلومات ــ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ــ وهذه قاعدة ان اعتقدوها فقد استأصلوا بهـا الشرائع بالكلية وهي ممـا تستوجب التشنيـع والتكفير(٣٤) •

ولبيان مقصود الفلاسفة من دعواهم ، على الوجه الموضوعي ، لا بد من ايرادها مفصلا ثم معارضتها مع دعوى المتكلمين ، ومن ثـم الاشارة الى اوجه التضاد والتناقض بين الموقفين •

---

٣٤) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٩٤ ، وانظر ايضا : « مقاصد الفلاسفة » ، ص : ٢٣٣ ، وقـد نقـل الرازي في « المباحـث الشرقية » عن الفلاسفة عموما قوله : « اكثر المتقدمين والمتاخرين مـن الفلاسفة ، انكروا علم الواجب بالجزئيات » ، انظر : الدواني : « شرح القصائد العضدية » ، وتعليقات الشيخ محمد عبده ، ص : ٣٤٨ ، واكد ذات المعنى ، في شرح الاشارات ، ٧٧/٢ .

اما دعوى الفلاسفة ، فترتكز في جوهرها على ان العلم الالهي لو تعلق بالجزئيات المادية الحادثة المتغيرة والمتشكلة لاوجب ذلك تغيرا في ذاته ، لاختلاف هذه العلوم عليه ، من جهة ، ولان ادراك الجسمانيات المتشكلة ، لا يكون في نظر الفلاسفة الا بآلة جسمانية . « ووجه لزوم التغير ، ان المعلوم يتبعه العلم ، فمهما تغير المعلوم تغير العلم ، ومهما تغير العلم تغير العالم ، اذ العلم ليس من الصفات الاضافية او السلبية التي اذا اختلفت ، لم يتغير العالم ، بل العلم من صفات الذات ، يوجب اختلافه اختلاف الذات . ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا ، فيصير علما بالكون ، بعد كونه علما بأنه سيكون ، ثم هو يصير علما بأنه كائن ، بعد ان كان . فالعلم واحد وقد تبدلت عليه الاضافة ، لان الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم ، وتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى »[٣٥] .

وبناء على ما سبق ولتجاوز الصعوبة لزم القول بانه تعالى يعلم الجزئيات باسبابها ، بنوع كلي ، ليس فيه اشارة الى وقت وزمان ،

---

٣٥) انظر : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٩٨ ، ومقاصد الفلاسفة ، ص : ٢٣٣ — ٢٣٤ .

فيبقى عارفا بها ازلا وابدا ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، ومع ذلك فجميع احواله متشابهة ولا يتغير مهما فرض الامر كذلك •

يقول ابن سينا : « لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها ، من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو نبيّنه • فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل منها انها : موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها : انها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات • ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وان ادركت بما هي مقارنة المادة وعوارض مادة ووقت متشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخلية • ونحن قد بينا في كتب اخرى : ان كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية ، فان ما ندركها من حيث هي محسوسة ، ونتخيلها بآلة متجزئة • وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود ، نقص له ، كذلك : اثبات كثير من التعقلات• بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا

يعزب عن علمه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض »[٣٦] .

ان هذا الفهم للعلاقة بين المدرِك والاشياء المدركة ، وجواز لون من الادراك لله تعالى للاشياء دون لون ، اقامه الفلاسفة على ركنين ، هما :

(١) مبدا البساطة :

فالفلاسفة بناء على مذهبهم في ان الاول غاية في البساطة ، ليس بجسم ، هو وحدة مطلقة ، غير منقسم وغير مادي ، فهو عقل خالص ، يرون انه تعالى عالم بذاته ، فهي مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته ، وحقيقته انه وجود محض ، وانه علة الموجودات كلها . واذا علم ذاته ، وعلم انه مبدأ الكل ، صار عالما بالكل . لانه لما علم نفسه مبدءا لها ، فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته لا محالة على سبيل التضمن . ومع هذا فان هذا العلم بالكل لا يؤدي الى كثرة في ذاته ، ولا يستوجب تغيرا في علمه ، لانه مستمد من الامر البسيط الكلي ، ومثله بالمقايسة

(٣٦) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٤٦ — ٢٤٧ .

للعلم الانساني ، مثل العالم المتيقن من علمه عندما يستفتى في مسألـة مخصوصة ، فيعلم من نفسه ابتداء ويقينا بانه محيط بالجواب جملة ، ولم يتفصل في ذهنه ترتيب الجواب ، ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي ، الذي كان يدركه من نفسه ، فلا يزال يحدث من ذلك الامر الكلي في ذهنه صورة مفصلة ويعبّر عنه عبارة عبارة ، ويوردها مقدمة مقدمة الى ان يستوفي في ايضاح ، ما كان في نفسه من الجواب البسيط بمقدمات وتفاصيل ، لم يكن حاضرا ذلك الوقت على تفصيله في ذهنه ، بل كانت له حالة بسيطة كأنها مبدأ للتفصيل ، خلاق له ، وهو اشرف من التفصيل »[٣٧] .

(٢) صور التغير في الاشياء :

يرى ابن سينا ، ان تغير صفة الاشياء على وجوه ، بعضها ممـا لا يجوز بالمقايسة اثبات معرفتها لله تعالى ، وبعضها ممتنع فيجب نفيها ، لان العلم بها موجب للتغير في الذات الالهية ، وهذه الوجوه هي :

---

٣٧) ابن سينا : المصدر السابق ، ص : ٢٢٧ ، الفارابي : « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، ص : ٣٠ ـ ٣١ . وقـارن بذلـك : الغزالي ، « التهافت » ، ص : ١٧٦ ، وما بعدها ، والمقاصد ، ص : ٢٢٩ .

أ ــ تغير في صفة هي عرض للشيء ، لكن ليس له تعلق بالغير ، كأن يسود الذي كان ابيض ، فذلك يتضمن استحالة صفة متقررة ، غير مضافة ، وهو ما لا يجوز اثباته في حق واجب الوجود .

ب ــ تغير في صفة ترجع الى اضافة الذات الى فعل صدر عنها ، وهو مما يجوز اثباتـــه في حق واجب الوجـــود ، فتجوز فيه كثـــرة الاضافات بوجوه مختلفة الى الافعال الصادرة عنه ، ومثاله كما يقول ابن سينا : « ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال ان يقال : انه قادر على تحريكه ، فاستحال اذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغيّر في ذاته ، بل في اضافته ، فان كونه قادرا صفة له واحدة ، تلحقها اضافة الى امر كلي ، من تحريك اجسام بحال ما مثلا ، لزوما اوليا ذاتيا ، ويدخل في ذلك زيد وعمرو ، وحجارة، وشجرة ، دخولا ثانيا ، فانه ليس قادرا ، متعلقا به الاضافة المعينة ، تعلق ما لا بد منه ، فانه لو لم زيدا اصلا في الامكان ولم تقع اضافـــة القوة الى تحريكه ابدا ، ما ضرّ ذلك في كونه قادرا على التحريك ، فاذن اصل كونه قادرا ، لا يتغير بتغيّر احوال المقدور عليه من الاشياء ، بل انما تتغير الاضافات فقط » .

جـ ــ تغير صفة هي عرض للشيء ، لكن له تعلق بالغير ، فـــان العلم للانسان عرض ، لكن له تعلق بالغير ، وهو المعلوم ، فهما تغير

الموضوع ، تغير العلم به ، ومثله « ان يكون الشيء عالما بأن شيئا ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالما بان الشيء آيس ، فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا ، فان كونه عالما بشيء ما ، تختص الاضافة به حتى كأنه اذا كان عالما بمعنى كلي ، لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزىء جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا ، تلزمه اضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ، لها اضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادرا ، له بهيئة واحدة، اضافات شتى ، فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه ، من عدم ووجود ، وجبه اذ يختلف حال الشيء ، الذي له الصفة ، لا في اضافة الصفة نفسها ، بل وفي الصفة التي تلزمه تلك الاضافة » . فهذا وجه تغير في الذات يلزم ضرورة للتغير الحاصل في المعلوم الذي هو موضوع الادراك ، وهو مما لا يجوز اثباته في حق واجب الوجود وهو الوجه الذي بنى عليه الفلاسفة نفي علمه تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة(٣٨) .

وقياسا على ما سبق ، فان الجزئيات ينبغي ان لا تكون موضوعا للعلم الالهي ، علما زمانيا متغيرا ، بل على الوجه الذي لا يتغير بتغير الزمان ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بقوله « ان واجب الوجود يعلم

كل شيء على نحو كلي » ، فلو كان العلم بالحوادث الكائنة والفاسدة، علما زمانيا ، أي مختصا بزمان ، دون زمان ، فيتحقق العلم بها في زمان ، وعدمه في زمان آخر ، لصار متغيرا ، فوجب ان يكون العلم بها على نحو آخر لا يدخل تحت الزمان ، أي علم بالاسباب الكلية ، وهي امور ثانية واحدة ، ازلية ابدية ، فيتجاوز العلم المتغير ويتصل بالثابت ، فيكون واحدا ، يقول ابن سينا : « فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات ، علما زمانيا ، حتى يدخل فيه الآن ، والماضي، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ، ان تتغير ، بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر »[٣٩] .

مناقشة الغزالي للفلاسفة :

بنى الغزالي نقده الهادم لمذهب الفلاسفة في الصفات الالهية على دعامة اساسية هي مناقشة دليلهم المشهور في التفرقة بين نوعين من الوجود هما : الواجب بذاته ، والممكن الوجود في ذاته ، والذي اتخذوه سبيلا الى اثبات وجوب الوجود ، وفرّعوا منه دعوى بساطته المطلقة ، ونفي الكثرة فيه لزاما ، ومن ثم ردّ الصفات المعنوية ، كمعاني اضافية زائدة على الذات قائمة بها ، على اساس ان البساطة — كما اشرنا — تتنافى مع الكثرة في صورها المختلفة ، ومنها الكثرة التي تنتج عن اثبات صفات ، هي معان زائدة على الذات قائمة بها .

وأول ما يلاحظه الغزالي في الامر ، هو وجوب تحديد المعنى المقصود من مصطلح « واجب الوجود » ، بغية تجاوز ما في المناقشة من ابهام وتلبيس ، ولزوم حصره في معنى محدد مخصوص يستفاد منه القول بـ « موجود لا علّة لوجوده ، بل علة وجوده ذاته ، وهو علة لغيره » اذ الدليل — في رأي الغزالي — لا ينتهي الا الى هذا القدر ، ولا يدل على غيره ، فدعوى غيره — اي بساطة الاول — تحكّم لا يقوم على سند ما .

يقول الغزالي :

« لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، الا ان يراد بالواجب : ما لا علّة لوجوده ، ويراد بالممكن : ما لوجوده علة زائدة على ذاته . فان كان المراد هذا ، فلنرجع الى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن : على معنى انه له علة زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته ، خارجة عنه . وان أريد بلفظ الممكن ، غير ما اردناه ، فهو ليس بمفهوم . فان قيل : فهذا يؤدي الى ان يتقوّم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : ان اردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ، فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم انه محال »[٤٠] .

فالدليل في نظر الغزالي ينتهي الى اثبات موجود ، لا ارتباط لوجوده بعلة خارجية بجهة من الجهات ، فاذا كان المراد هذا ، وينبغي ان يحصر فيه ، فليترك لفظ واجب الوجود ، لانه منشأ التلبيس ، وليستعاظ عنه بالقول « بموجود لا علة له ، ولا فاعل ، يستحيل فيه التباين والتعدد ، فاذا كان الدليل لا ينتهي الا الى هذا القدر ، فان دعوى البساطة ، والقول بان الذات لا تقبل التركب من الذات والصفة، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، دعوى من غير دليل برهاني ، وهذا هو الجانب السلبي من المناقشة .

ثم يتقدم الغزالي لمناقشة بنية الدليل ، فيقول :

« نوع وجوب الوجود لذات واجب الوجود ، وهل هو لذاته أو لعلة ، تقسيم خطأ في وضعه . ذلك ان لفظ واجب الوجود ، فيه اجمال ، ومدعاة للتلبيس ، فاما أن يكون القصد منه (آ) وصفا ثابتا

---

٤٠) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ؛ ص : ١٤٤ .

لواجب الوجود ، سوى انه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه • اذ الذي يستفاد من اللفظ نفي العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال لذات أو لعلة ، (ب) أو يراد بلفظ وجوب الوجود ، نفي العلة • واذا كان ذلك كذلك ، فلم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما (الذات والصفة) ، وليس احدهما علة للآخر • فقول الفلاسفة ان الذي لا علة له ، لا علة له لذاته ، او لسبب ، تقسيم خطأ • لان نفي العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة ، لان قولنا : لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه : لذاته أو : لا لذاته •

واذا ثبت ان الدليل لا يستفاد منه الا اثبات موجود لا علة لــه خارجة عن ذاته ، فينبغي ان يناقش امر الصفات ، لا من جهة البساطة المحضة ، ولا من جهة الواجب والممكن المدعاة للتلبيس والابهام ، وانما من جهة موجود لا علة لوجوده • فاذا تعارض اثبات الصفات لله تعالى، مع تصورنا اياه ، موجودا لا علة له ، نفينا الصفات ، وانكرنا ان تكون معاني اضافية زائــدة على الذات ، واذا تبين انه جائز ، لزم اثبــات الصفــات •

وقد سبقت الاشارة الى ان الفلاسفة قالوا في نفيهم للصفات ، ان الالوهية لو تركبت من ذات وصفات زائدة على الذات ، فلا يخلو

الامر من احتمالات ثلاث كلها باطلة : ان يستغني كل واحد عن الآخر ، أو يفتقر كل واحد في وجوده الى الاخر أو ان يستغني واحد في وجوده ويفتقر الآخر . ويتجاوز الغزالي في مناقشته للدليل الوجهين الاول والثاني لاستحالتهما الظاهرة ، ويناقش الوجه الثالث المتمثل في قولهم : ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود ، فيقول معترضا عليه » .

يقال لهم : ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلة ، فلم قلتم ذلك ؟ . ولم استحال ان يقال : كما ان ذات واجب الوجود قديم، ولا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها . وان اردتم بواجب الوجود ان لا تكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيـل لذلـك ؟ .

فان قيل : واجب الوجود المطلق هو الذي ليست له علة فاعلية ولا قابلية ، فاذا سلم انه له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولا . قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية ، من اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل الا على هذا القدر ؛ وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما انه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة في ذاته . فليطرح لفظ واجب

الوجود فانه يمكن اللبس فيه ، فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره البتة ، فدعوى غيره تحكم .

فان قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل ايضا الى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة الى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا ، وقلنا : ان الصفة في ذاته ، وليس ذاته قائمة بغيره ، كما ان علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا في محل ، فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات ، اذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها ... فكما يتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعا(٤١) .

رد ابن رشد على الغزالي والمتكلمين عموما :

---

٤١) المصدر السابق ، ص : ١٥٩ — ١٦١ .

يرى ابن رشد ان البحث في الصفات الالهية عموما ليس مما نبّه اليه الشرع بل هي من البدع التي حدثت بعد زمن النبوة ، فصار المتكلمون يسألون عن هذه الصفات : هل هي الذات ، أم زائدة على الذات ، أي هل هي صفة نفسية ، او صفة معنوية ، واعني بالنفسية : التي توصف بها الذات لنفسها لا يقام معنى فيها زائد على الذات ، والمعنوية : التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها »[٤٢] . ويستطرد ابن رشد معيبا على المتكلمين خوضهم في هذه المشكلة منتقدا مواقفهم قائلا « والذي ينبغي ان يعلم الجمهور من امر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل ، فانه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور في هذا يقين اصلا . واعني هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية . وسواء كان حصلت له صفة الكلام أو لم تحصل له . فانه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، اذ اغنى مراتب صناعة الكلام ان يكون حكمة جدليــة لا برهانية . وليس في قــوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا[٤٣] .

---

٤٢) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة » ، ص : ١٦٥ .

٤٣) المصدر السابق ، ص : ١٦٥ .

وانطلاقا من هذا الموقف الذي يرى صاحبه معه ان علم الكلام ، صناعة جدلية ، لا تقدر على معرفة حقيقة الامر من الصفات ، انبرى ابن رشد لبيان ضعف مواقف الاشاعرة والمعتزلة ، معا في الصفات فيذكر منتقدا ... فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة عن الذات . فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسما ، لانه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه حال الجسم . وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، أو يقولوا ان كل واحد قائم بنفسه ، فالآلهة كثيرة . وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة : اقانيم الوجود والحياة والعلم ... وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب : ان الذات والصفات شيء واحد ، هو امر بعيد عن المعارف الاولى ، بل يظن انه مضاد لها . وذلك انه يظن انه من المعارف الاولى : ان العلم يجب ان يكون غير العالم ، وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم[٤٤] .

---

٤٤) المصدر اعلاه ، ص : ١٦٥ – ١٦٦ ؛ وانظر ايضا : تهافت التهافت ؛ ص :

واما بشأن العلم الالهي وصلته بالممكنات والحوادث ، فالذي يراه ابن رشد ، هو وجوب اثبات العلم للصانع الموجد للعالم على الوجه الذي نبّه اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « الا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير » ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في اجزائه ، اعني صنع بعضها من اجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع ، انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وانما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب ان يكون عالما به ... وهذه الصفة هي صفة قديمة ، اذ لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف بها وقت ما . ولكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا ، فيقال ما يقوله المتكلمون : انه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم ، فانه يلزم عن هذا ان يكون العلم بالمحدث ، في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا ، وهذا امر غير معقول »(٤٥) .

اما كيف يعقل الباري الحوادث ، فيرى ابن رشد انه من الممتنع ان يقال انه ، يعقل معقولات كثيرة دفعة واحدة ، كما يرى ثامسطيوس، أو انه يعقلها بعلم كلي لا جزئي ، كما يقول ابن سينا ، فكلا القولين فاسد ، اذ الحق في المسألة ان علمه تعالى لا يوصف لا بالكلي ولا

٤٥) المصدر اعلاه ، ص : ١٦٠ .

بالجزئي ، فلا يقال في الله تعالى « انه يعلم حدوث المحدثات ، وفساد الفاسدات ، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام » بل يكتفي بهذا الخصوص باثبات العلم لله ، وانه عالم بالشيء قبل ان يكون ، على انه سيكون ، وعالم بالشيء اذا كان ، على انه قد كان ، وعالم بما قد تلف انه قد تلف في وقت تلفه(٤٦) . ويحذر ابن رشد من الوقوع في خطأ المقايسة بين علم الله تعالى وعلمنا رغم ان اسم العلم مقول على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، وانما لا تجوز المقايسة لسببين جوهريين هما :

١) ان علم الله يسبق المعلوم ، فهو علة له . اما علم الانسان ، فهو متأخر عن المعلوم ومعلول عنه ، واذا يكون علم الله في غاية التمام والكمال ، كما يكون شاملا لكل ما كان عنه مباشرة او بطريق غير مباشر يقول ابن رشد « الاول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الوجود بما هو موجود باطلاق ، الذي هو ذاته ، فلذلك كان اسم العلم مقولاً على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم . وذلك ان علمه هو سبب الموجود ، والموجود سبب علمنا ، فعلمه سبحانه لا يتصف لا بالكلي ولا بالجزئي ، لان الذي علمه كلي فهو عالم بالجزئيات التي هي بالفعل

٤٦) المصدر السابق ، ص : ١٦١ .

بالقوة ، فعلمه ضرورة هو علم بالقوة ، اذ كان الكلي انما هو علم بالامور الجزئية . واذا كان الكلي هو علم بالقوة ، ولا قوة في علمه سبحانه ، فعلمه ليس بكلي . وأبين من ذلك الا يكون علمه جزئيا ، لان الجزئيات لا نهاية لها ، ولا يحصرها علم »[٤٧] فوجب القول ان علم الله هو ضرب آخر من العلم .

٢) ان علمنا بالموجودات الجزئية الحادثة يكون بالحواس ، فإنا ندركها بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ، فلم يكن ادراكنا لها عقليا ، بل محسوسة متخيلة ، والصور المحسوسة ، انما ندركها من حيث هي محسوسة ، وتتخيلها بآلة متجزئة لذا فان هذا النوع من الادراك لا يمكن ان يوافق الموجود الاول . وبناء على ما سبق ولاختلاف تعلق العلمين بالموجودات ، استحال قياس احدهما على الآخر[٤٨] .

---

٤٧) ابن رشد : « تهافت التهافت » ؛ ص : ٤٤٠ (نشرة الاب بويج) .

٤٨) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ج : ٣ ، ص : ١٧٠٧ (عن الدكتور ماجد فخري : ابن رشد ، ص : ٩٠) .

فهرست المراجع

(أ) المصادر القديمة

(١) ابن أبي اصيبعة : عيون الابناء في طبقات الاطباء ، تحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت : ١٩٦٩ .

(٢) ابن النديم : كتاب الفهرست ، طبعة فلوجل ، لايبزك : ١٨٧١ .

(٣) ابن جلجل : طبقات الاطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد رشيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة اوفسيت ، مكتبة المثنى ، بغداد .

(٥) ــ ابن رشد : تهافت التهافت ، نشر وتحقيق الاب بويج ، بيروت ، ١٩٣٠ .

ــ الكشف عن مناهج الادلة ، تحقيق الدكتور محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ .

ــ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، طبعة القاهرة ، بلا تاريخ .

ــ تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، ١٩٤٨ .

(٦) ابن سينا : رسالة اضحوية في أمر المعاد ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

- كتاب النجاة ، طبعة الكردي ، ١٩٣٨ .

- الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دينا ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

- رسالة في معرفة النفس الناطقة ، تحقيق محمد ثابت الفندي ، القاهرة ، ١٩٣٤ .

- مبعث عن القوى النفسية ، تحقيق فان دايك، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ.

(٧) ابن صاعد الاندلسي : طبقات الامم ، بيروت ، ١٩١٢ .

(٩) الاشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق هلموت ريتر ، اسطنبول ، ١٩٢٩ .

(١٠) الباقلاني : كتاب التمهيد، تحقيق الاب مكارثي ، بيروت، ١٩٥٧.

(١١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، القاهرة ، ١٩١٢ .
- اصول الدين ، اسطنبول ، ١٩٢٨ .

(١٣) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ، ١٣٢٦ .

(١٤) امام الحرمين الجويني : الارشاد الى قواطع الادلة في الاعتقاد ، تحقيق المستشرق الفرنسي لوسياني ، باريس ، ١٩٣٨ .

(١٥) فخر الدين الرازي : محصل آراء المتقدمين والمتاخرين ، القاهرة ، ١٣٢٣ .

- كتاب الاربعين في أصول الدين ، حيدر آباد ، ١٩٣٥ .

- التفسير ، مفاتيح الغيب ، القاهرة ، ١٨٩٠ - ١٨٩١ (ثمانية اجزاء) .

(١٦) الزوزني : تاريخ الحكماء ، تحقيق يوليوس ليبرت ، لايبرك ، ١٩٠٣ .

(١٧) سعدايا الفيومي : كتاب الامانات والاعتقادات ، تحقيق لاندوير ، ليدن ، ١٨٨٠ .

(١٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، على هامش الفصل لابن حزم الاندلسي ، مصر ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩ .

(١٩) الغزالي : المنقذ من الضلال ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ.

ـ تهافت الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دينا ـ سلسلة ذخائر العرب ، ١٩٥٥ .

ـ مقاصد الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دينا ـ سلسلة ذخائر العرب ، ١٩٦١ .

(٢٠) الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

ـ الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، بيروت ١٩٥٩ .

ـ احصاء العلوم ، حققه الدكتور عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

(٢١) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق الدكتور عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

(٢) المصادر العربية الحديثة

(١) الدكتور ابراهيم بيومي مدكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٦٨ .

(٢) الدكتور البير نصري نادر : ابن سينا والنفس البشرية ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٠ .

(٣) الدكتور جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون ، الطبعة الاولى ، بغداد ، ١٩٧١ .

(٤) الدكتور حسام محي الدين الالوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ، ١٩٦٧ .

(٥) دي بوير : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الترجمة العربية للدكتور عبد الهادي ابو ريدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٨ .

(٦) رينان (ارنست) : ابن رشد والرشدية ، الترجمة العربية ، عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧ .

(٧) الدكتور سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

(٨) الدكتور عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، مجموعة مقالات لكبار المستشرقين ، ترجمة وتعليق ، القاهرة ، ١٩٤٠ .

(٩) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

(١٠) فالزر (ريتشارد) : الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني ، ترجمة الاستاذ محمد حسين توفيق ، بيروت ، ١٩٥٨ (دار العلم للملايين) .

(١١) قنواتي (جورج) ولويس غارديه : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، ترجمة : الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر .

(١٢) كرادوفو : ابن سينا ، ترجمة عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .

— الغزالي ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، ١٩٥٩ (دار احياء الكتب العربية) .

(١٣) كولدزيهر (اجنتاس) : العقيدة والشريعة في الاسلام ، الترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى ورفاقه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

(١٤) كوليه (اوزفلو) : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ .

(١٥) الدكتور ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ .

— ارسطوطاليس ، بيروت ، ١٩٥٨ .

(١٦) ماسون (بول اورسيل) : فلسفة الشرق ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٤٥ .

(١٧) الدكتور محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
— الدين والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

(١٨) الدكتور محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

(١٩) الدكتور محمود قاسم : في النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٤ .

(٢٠) الدكتور مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

المصادر الانكليزية

(1) Aristotle : « The works of Aristotle », In 2 volumes, No. 8-9, (The Great Books of the westren world), published By : Ency, Britanica.

(2) F. Rahman : « AL-Shifà », London, 1959 (Univ. of Durham publication).

(3) Plato : « The works of plato », No. 7, (the Great Books of the westren world), published By, Ency, Britanica.

(4) Plotinus : « The Six Enneads », Translated By, Stephen Mackenna, (The Great Books of the westren world), No. , published By : Ency, Brit.

(5) ST. Thomas Aquinas : « The Summa Theologia ». Trans; By the Fathers of the English Domonican Province, Revised by, Daniel Sullivn (The Great Books, No. 20).

(6) Wolfson, H.A. : « Avicenna, Alghazali and Averroes on Divine Attributes', atreatise in « Homena Je amillas Vallicross », ii, 1956, pp. 547 - 571.

(7) The Encyclopedia of Philosophy, The Macmillan Company and the Free press, London, 1967.

(8) Encyclopedia of Religion and Ethics, 1908.

(9) The Great Ideas, Asyntopican to the Great Books of the westren world.

المحتويات

الصفحــة